Untersuchungen zu Plutarchs Schrift

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ ΔΑΙΜΟΝΙΟΥ.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät Sektion I

der

Kgl. Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Friedrich Bock.
aus Gunzenhausen.

Approbiert am 21. Juli 1909.

München 1910.
Kgl. Hof- und Universitätsbuchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548322_0026

Untersuchungen zu Plutarchs Schrift

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ ΔΑΙΜΟΝΙΟΥ.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät Sektion I

der

Kgl. Ludwig-Maximilians-Universität München

ACAD. LUDWIG. MAX. BIBL.

vorgelegt von

Friedrich Bock.
aus Gunzenhausen.

Approbiert am 21. Juli 1909.

München 1910.
Kgl. Hof- und Universitätsbuchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn.

Genehmigt auf Antrag der Herren:

Professor Dr. Rehm;

Geh. Hofrat Professor Dr. Crusius.

A. Dämonologie.

Plutarchs philosophische Schriften bieten ein Arbeitsfeld dar, das bisher nur sehr ungleichmässig beackert ist. Am weitesten gediehen ist heute die Forschung über die Echtheit oder Unechtheit der einzelnen Stücke, obwohl auch da noch mancherlei zu leisten ist, wie z. B. die Arbeit von Hermann Schrader zeigt.[1])

Am schlechtesten steht es umgekehrt mit der Chronologie von Plutarchs philosophischer Schriftstellerei, für die eigentlich erst Rudolf Hirzel[2]) einige Gesichtspunkte gegeben hat. Auch der Umfang von Plutarchs Belesenheit muss erst noch festgestellt werden.

Bevor man in diesen und verwandten Fragen zu einem abschliessenden Resultat kommt, wird eine genaue Durcharbeitung der einzelnen Schriften nötig sein; sie ist seit etwa einem halben Jahrhundert im Gang, doch ist noch überall viel zu leisten.

Bei dieser teils aufs Sprachliche, teils aufs Stoffliche gerichteten Einzelbetrachtung haben sich im Lauf der Zeit gewisse Gruppen von Schriften zusammengefunden; einige davon sind schon oft und teilweise recht gründlich behandelt worden, während anderes fast unbeachtet liegen blieb. Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass man den ganzen plutarchischen

[1]) Hermann Schrader „De Plutarchi Chaeronensis Ὁμηρικαῖς Μελέταις et eiusdem quae fertur Vita Homeri", Gotha 1899.

[2]) Rudolf Hirzel „Der Dialog, ein literarhistorischer Versuch". Leipzig 1895, II.

Schriftenkreis — mit Ausnahme natürlich der Viten — gewöhnlich nicht um seiner selbst willen betrachtet hat, sondern mit der ausgesprochenen Absicht, Reste älterer Autoren darin zu finden, deren Werke wir nicht mehr besitzen.[1])

So brachte man schon seit längerer Zeit denjenigen Schriften ein besonderes Interesse entgegen, die von Dämonen, Mantik und verwandten Dingen handeln. Abgesehen von dem Ertrag für die Quellenforschung sind sie dadurch interessant, dass sie untereinander merkwürdige Widersprüche zeigen. Das ist für die Beurteilung der Arbeitsweise Plutarchs höchst wichtig und man streitet darüber, ob der Grund für diese Widersprüche lediglich in starken Veränderungen der philosophischen Anschauungen des Autors zu suchen ist oder in seiner kompilatorischen Arbeitsweise. —

Die Geschichte der antiken Dämonologie ist noch nicht geschrieben. Doch ist schon gute Literatur darüber vorhanden. Das Beste bieten Richard Heinze[2]) und vorher schon Curt Wachsmuth.[3]) Erwin Rohde in der „Psyche" gibt da und

---

[1]) Das gilt natürlich nicht für O. Gréard „De la morale de Plutarque" Paris 1866 und für R. Volkmann „Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chäronea" 1869. Hirzel („Dialog") nimmt eine zwischen beiden Extremen vermittelnde Stellung ein.

[2]) „Xenokrates" 1892, S. 88 ff., 110 ff.

[3]) „Die Anschauungen der Stoiker über Mantik und Dämonen" 1860, S. 29 ff. Wachsmuth gibt auch eine gute Literaturübersicht. (Nachzutragen wäre aus der Zeit zwischen Wachsmuth und Heinze: J. A. Hild „Etude sur les démons dans la littérature et la réligion des Grecs" Paris 1881.) Wachsmuths Ausführungen sind nicht immer ganz einwandfrei, so wenn er schreibt (S. 31), der Gedanke an Dämonen sei nur da möglich, wo man sich des unermesslichen Abstandes zwischen Mensch und Gott bewusst geworden sei und das Bedürfnis habe, die Kluft mit Mittlern auszufüllen. Man kann sich ebensogut denken, der Begriff Dämon sei aus der Vorstellung von Heroisierung oder Entrückung der Toten entstanden; und gerade aus der Hesiodstelle, die Wachsmuth unmittelbar zitiert (Ἔργα καὶ ἡμέραι 121 ff.) ergibt sich eher dieser Schluss, als der, den Wachsmuth daraus gezogen hat. (Dazu vergl. auch Stellen wie Plutarch Romulus 28 oder Platon Kratylos 398, beide durch Hesiod veranlasst.) Der Gedanke, den Wachsmuth vertritt, war allerdings für die mehr philosophisch gerichtete Dämonologie sicherlich massgebend.

dort wertvolle Winke. Der Artikel von Waser bei Pauly-Wissowa bietet nicht viel mehr als einige Literaturangaben. Das Neueste über die Geschichte des Begriffes Dämon findet sich bei J. Tambornino „De antiquorum daemonismo" (Religionsgeschichtliche Versuche und Arbeiten VII, 3, 1909) S. 69 ff. Doch auch dies ist nicht erschöpfend; wenigstens wird auf das Nebeneinandergehen der verschiedenen Auffassungen zu wenig Nachdruck gelegt.

Es wäre zunächst der populäre Dämonenglaube darzustellen, wie er war, bevor die Philosophie sich seiner annahm. Dann käme die philosophische Dämonologie, wie sie teils in künstlerisch freier Mythenschöpfung unter Anlehnung an den Volksglauben (Platon), teils in zielbewusster Aufnahme und Verarbeitung volkstümlicher Elemente (Stoa) entstanden ist. Dann folgen die Eklektiker, denen es — gegen ihre Absicht — gelungen ist, die ganze Sachlage zu verdunkeln, und endlich das Einmünden der ganzen Vorstellungsmasse in die Apologeten- und Apokryphenliteratur.[1])

Man mag aus dieser gedrängten Übersicht einen beliebigen Punkt herausgreifen, überall wird sich zeigen, dass es noch viel zu tun gibt. Das Quellenmaterial freilich ist, wenigstens für die Dämonenlehre der Stoa, der Akademie und der Eklektiker, kein allzu grosses, aber in seiner Beurteilung ist noch keine Einigung erzielt worden. Eine Erschwerung bedeutet oft der enge Zusammenhang zwischen Dämonenlehre und Seelenlehre, der eine reinliche Scheidung zuweilen unmöglich macht; speziell auf Plutarch und seine Gewährsmänner trifft das zu.

Wenn hier die Sachlage bei Plutarch einer nochmaligen Prüfung unterzogen werden soll, so mag eine kritische Übersicht über die bisherige Beurteilung der ganzen Frage der beste Ausgangspunkt sein.

Das Hauptproblem ist die Beurteilung des Widerspruches zwischen den einzelnen Schriften, ja innerhalb einer und der-

---

[1]) Vergl. darüber einige Notizen bei Ed. Norden, Kommentar zu Aeneis VI, S. 27c und 33, und bei H. Usener, Götternamen 294, 296.

selben Schrift. Dabei wird sich erweisen, wie dieser Widerspruch in der ersten Zeit zum Teil übersehen oder als scheinbar geringfügig übergangen wurde.

Am Ende der geschichtlichen Übersicht angelangt, werden wir uns auf die Nachprüfung der Fragen beschränken können, in denen keine Einigung erzielt worden ist, oder die wir trotz der Übereinstimmung der bisherigen Beurteiler anders ansehen.

Hie und da werden wir schon im Verlauf der Besprechung der einzelnen Arbeiten unsere Einwände vorbringen, soweit die Differenzpunkte nicht von ausschlaggebender Bedeutung sind, so dass wir später nicht nochmals darauf zurückkommen müssen.

I. Geschichte der Forschung über Plutarchs Dämonologie.

G. F. Schömann weist in seinem 1840 geschriebenen Aufsatz[1]) „De diis manibus, laribus et geniis“ zuerst, und gleich recht eindringlich, auf die Verschiedenheiten hin, die innerhalb eines Dialoges bei Plutarch in den Ansichten über die Dämonen auftreten. Er schreibt: „Ceterum de daemonibus eorumque cum hominibus commercio et coniunctione quam variae Graecorum opiniones fuerint, ... e Plutarchi libro, quem de Socratis daemonio composuit, intellegi potest.“ Simmias, so führt Schömann weiter aus, meint, überall seien unzählige Dämonen, die in der Luft den Menschen umschweben, deren Mahnungen aber nur ruhige Geister verstehen; „sed proprium cuique daemonem et individuum vitae comitem Simmias non agnoscit“. Theanor dagegen meint, Dämonen nehmen sich nur um solche Menschen an, die schon in beträchtliche Nähe der tugendhaften Vollendung gelangt seien. Zuerst, wo sie noch die weite Seelenwanderung vor sich haben, müssen sie sich selbst helfen. Scharf hebt Theanor, im Gegensatz zu Simmias, hervor „permanere autem quemque in eius, cui se adiunxerit, societate tamdiu, quam is in eodem corpore moretur,

[1]) Neugedruckt in Schömanns Opuscula academica I (1856, S. 371 ff.).

a quo ubi discesserit, alium rursus ei daemonem sociari . . .". Bei der Analyse des Timarchmythus (De genio Socratis 22) kommt Schömann zu dem Resultat: „Itaque ex huius sententia daemon est animus cuiusque rationabilis, quemadmodum etiam Xenocratem statuisse Aristoteles refert." Schömann unterscheidet also schon scharf, und wenn er auch nicht ausdrücklich sagt, Plutarch müsse verschiedene Quellen gehabt haben, so ist dieser Gedanke doch deutlich aus den Worten herauszulesen, mit denen er diesen Abschnitt einleitet („Ceterum de daemonibus . . u. s. w., s. oben).

Die erste ausführliche Darstellung der plutarchischen Dämonologie findet sich bei Ed. Zeller in seiner „Philosophie der Griechen" 1852 (III, 531 ff.).

Wie er Plutarchs Philosophie überhaupt als Einheit betrachtet, so stellt Zeller auch die verschiedenen Versionen des Dämonenglaubens zusammen und macht ein System.

Auch sonst aber ist Schömanns Beobachtung lange Zeit nicht in der gehörigen Weise beachtet und benützt worden. So hat sich gleich Pohl („Die Dämonologie des Plutarch", Programm des katholischen Gymnasiums Breslau 1859/60), der sich sogar als Schüler Schömanns bekennt, hier einer Unterlassung schuldig gemacht. Doch muss seine Arbeit genannt werden, weil sie die erste Monographie über die plutarchische Dämonenlehre ist. Pohl stellt die im ganzen Schriftenkorpus verstreuten Angaben über Wesen, Stellung und Wirksamkeit der Dämonen zusammen, bietet also eine Gesamtdarstellung wie Zeller, nur in grösserem Umfang und mit etwas veränderten Gesichtspunkten. Der Versuch einer Gruppierung nach verschiedenen Quellen wird nicht gemacht, obgleich der Verfasser (S. 16) konstatiert, Plutarch äussere selten seine eigene Meinung, er gebe vielmehr meist die anderer Philosophen ohne nähere Erörterung wieder. Beachtenswert ist jedoch, dass er für die Erklärung der Verschiedenheiten in den einzelnen Versionen auch den Wandel in den Anschauungen des Autors selbst während der langen Dauer seiner Schriftstellertätigkeit anführt, einen Gesichtspunkt, den später Volkmann ganz

ignoriert. Über die Stellung der Dämonologie im System des Plutarch, soweit man von einem System überhaupt sprechen darf, äussert Pohl (S. 16) die Ansicht, sie sei wesentlich ein Abzugskanal, durch den aller Schmutz, der sich im Lauf der Zeiten auf den Namen der Götter gehäuft habe, sich bequem abführen lasse (was natürlich höchstens für die Stellen gelten kann, die sich an Xenokrates anschliessen).

H. v. Stein (Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, 1862 ff.) spricht im II. Band seines Buches mit grosser Wärme und Ausführlichkeit von Plutarch. Er ist für Stein der Platoniker, höchstens Plotin und Aristoteles stehen dem Meister innerlich noch näher. So möchte Stein denn auch die Dämonenlehre in möglichst breitem Umfang auf Platon selbst zurückführen (S. 276 f.). Dabei berücksichtigt er aber nur die Schriften „De defectu oraculorum" und „De Iside et Osiride". Natürlich sieht auch Stein, dass sich Plutarch gerade hier ziemlich weit von platonischen Gedankengängen entfernt, aber in den Abweichungen findet er nur Zugeständnisse an die Volksreligion. Von der Einwirkung anderer Philosophen ist keine Rede. S. 265 wird auf die Benützung von Ausdrücken aus dem platonischen Politicus in „De defectu oraculorum" und „De Iside" hingewiesen. Demgegenüber muss daran erinnert werden, dass damit noch nicht der ausschliessliche oder auch nur vorwiegende Einfluss Platons festgestellt ist. Die fraglichen Wendungen kann Plutarch ja auch in den sekundären Quellen gefunden haben, die er vielleicht vor sich hatte.

Im Jahr 1866 erschien das erste Buch, das sich ausschliesslich mit Plutarch beschäftigt: O. Gréard, „De la morale de Plutarque." Gréard kommt in dem Abschnitt über Plutarchs religiösen Standpunkt auch auf die Dämonen (génies) zu sprechen (S. 330 ff.). Ausgehend von „De defectu oraculorum" Kap. 17 (Tod des grossen Pan) paraphrasiert er die wichtigsten Stellen, jedoch ohne kritisches Eingehen auf die Einzelfragen. Bemerkt scheint Gréard die Unterschiede zu haben, aber er macht sie sich nicht mit aller Schärfe klar.

Über die Quellen hat er nicht viel nachgedacht. So rechnet er den Aufenthalt der Dämonen auf dem Mond zu den „fables, qu'il avait brodées plus ou moins ingénieusement sur ce fond" (nämlich auf den Grund der vorher besprochenen Dämonenlehre, S. 336). Dann spricht er von dem Nutzen der plutarchischen Dämonologie für die Lösung von Schwierigkeiten in der Vorstellung vom Wesen der Götter, wie sie sich mit der Zeit herausgebildet hatte. Auch bei der Besprechung der mantischen Theorie, wo er die Rede des Simmias aus „De genio Socratis" wiedergibt (S. 341), stellt er die Unterschiede und verschiedenen Versionen nicht deutlich genug heraus. Für unsere Frage bringt Gréard gar nichts Neues.

Auf das französische Buch folgte im Jahre 1869[1]) das Werk von R. Volkmann „Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea".[2]) Volkmann misst der Dämonologie eine grosse Bedeutung bei (II, 292). Er sieht die Verschiedenheiten und Ungleichheiten (II, 294) und weist besonders auf den Widerspruch zwischen den eigentlichen „dämonologischen" Schriften und der Abhandlung „περὶ δεισιδαιμονίας" hin (l. c. 307). Und hauptsächlich im Dialog De genio Socratis bemerkt er „das Schwankende und Halbe im plutarchischen Standpunkt" (322). Der spekulative Kern des Dialogs trete uns nicht völlig klar entgegen, sondern leide an einem nicht zu verkennenden Dualismus der Anschauung. Einmal sei der Dämon des der Heiligung sich nähernden Menschen nichts weiter als das bei ihm gesteigerte bessere Bewusstsein, die Kraft des Göttlichen, die sich bei ihm besonders frei entfalten könne. Dann aber — nämlich in der Rede des Theanor (Gen.

[1]) Inzwischen — 1868 — war die zweite Auflage von Zellers Buch erschienen, die zu unserer Frage denselben Standpunkt beibehält. Lediglich die Gruppierung ist eine andere, die Fassung ist ausführlicher. Die dritte Auflage bringt in der Behandlung der plutarchischen Dämonologie keine Veränderung, in der vierten (1903) wird den bisherigen Ausführungen nur beigefügt, Plutarch halte sich in der Darstellung der Dämonenlehre an Xenokrates und, wie es scheine, an Poseidonios.

[2]) Die zweite Auflage, 1873, ist lediglich ein Abdruck der ersten.

Socr. cap. 24) — sei er wieder ein selbständiger Schutzgeist, in realem Sinn, ohne Allegorie, der den besseren Menschen hilfreich zur Seite stehe. Schliesslich meint Volkmann, Plutarch habe sich selbst zweifellos mehr der letzteren Anschauung zugewandt. Vom Zurückgehen der Dämonenlehre auf Xenokrates spricht er (II, 15), geht aber den rätselhaften Widersprüchen nicht weiter nach.

Seit dem Erscheinen von Volkmanns Werk war der Ideenkreis des Plutarch leichter zugänglich und man konnte sich jetzt aufgrund der hier gegebenen Gesamtübersicht an die Lösung von Einzelproblemen wagen.

Das Gebiet der Dämonologie behandelt zunächst R. Schmertosch in seiner Dissertation „De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine" 1889. Er eröffnet eine neue Periode in der Behandlung der Frage.[1]) Vor allem macht er Ernst damit, die Widersprüche in Plutarchs Schriften für die Zurückführung der plutarchischen Philosophie auf verschiedene Quellen auszunützen.[2]) Freilich geht er in der Einleitung zu scharf gegen seine Vorgänger ins Zeug, d. h. er greift Zeller gerade an einer ungeeigneten Stelle an, was ihm schon R. Hirzel (Dialog II, 195) nachgewiesen hat.

Im ersten Kapitel („De daemonibus deorum voluntatis interpretibus") weist Schmertosch den xenokratischen Ursprung der Kleombrotosrede in „De defectu oraculorum" nach. Seite 16 beobachtet Schmertosch richtig die auffallende Übereinstimmung zwischen „De defectu orac." 38 und der Rede des Simmias in „De genio Socratis" 20. Für die Quelle hält er hier gleichfalls den Xenokrates; doch hat sich dieser Ansicht später niemand angeschlossen.

---

[1]) Der eine Teil seiner Arbeit, die Besprechung der Schrift De Pythiae oraculis, kann hier nicht berücksichtigt werden, weil die Dämonologie da gar nicht hereinspielt.

[2]) Sein Fortschritt über Volkmann hinaus zeigt sich auch in den Worten: „certe aliter Plutarchus iuvenis sensit, aliter senex." Volkmann behauptet nämlich, die sämtlichen Schriften Plutarchs seien im späteren Alter verfasst (I, 78).

In Kapitel 3 („De oraculis a deo ipso inspiratis") möchte er (S. 27) unter Heranziehung der Stellen Pelopidas 21 und De superstitione 13 zeigen, wie skeptisch Plutarch doch in Wahrheit dem Dämonenglauben gegenübergestanden sei. Zum mindesten möchte er der Dämonologie keine solche Bedeutung beimessen wie Zeller.

Des inneren Zusammenhanges wegen mag hier die chronologische Reihenfolge einmal unterbrochen und gleich die Schrift behandelt werden, die sich inhaltlich am nächsten an Schmertosch anschliesst, wenigstens soweit darin von Plutarch die Rede ist:

R. Heinze, „Xenokrates" 1892. Das zweite Kapitel dieses Buches ist wohl das Wichtigste, was bisher über Plutarchs Dämonenlehre geschrieben worden ist. Der Abschnitt beginnt mit einer Analyse der einschlägigen Stellen aus „De defectu oraculorum" und Heinze sieht hier wie Schmertosch in Xenokrates den Gewährsmann des Plutarch; nur begrenzt er das, was auf ihn zurückgeht, etwas schärfer. Bestimmt auf Xenokrates zurückzuführen ist nach Heinze Kap. 13—15 (Mitte); nur die Anekdote von Molos (Kap. 14) wäre als nicht in den Zusammenhang passend auszuscheiden. Dabei passiert ihm allerdings das kleine interpretatorische Versehen, dass er (S. 81, Anm. 1) vom „Dämon" Molos spricht; Molos ist natürlich kein Dämon, sondern ein Opfer dämonischer Strafe. Wenn Heinze weiter meint (S. 83) auch die Erzählung vom Tod des grossen Pan (De defectu orac. 17) könne schon bei Xenokrates gestanden haben, so ist damit gar nichts gewonnen. Dass dies möglich wäre, ist belanglos; doch ist es sogar unwahrscheinlich, nachdem Plutarch das Ereignis ausdrücklich in die Zeit des Tiberius verlegt.[1])

Später (S. 102) kommt Heinze auf die Quelle der Simmiasrede in „De genio Socr." 20 zu sprechen. Er nimmt im Gegensatz zu Schmertosch Poseidonios an. Natürlich gilt dann für „De defectu orac." 38, das schon Schmertosch mit den Worten des Simmias vergleicht, dasselbe. (cf. Heinze S. 103[1].)

[1]) Den neuesten Versuch, diese merkwürdige Geschichte zu deuten machte S. Reinach (Bull. de corresp. Hellénique 31, 1907, p. 5 ff.). Er

Die Rede des Theanor (De genio 24) war von Schmertosch ignoriert worden, obwohl er allen Grund gehabt hätte sie heranzuziehen, da von dem Unterschied zwischen natürlicher und künstlicher Mantik die Rede ist. Heinze (S. 104) unterscheidet in ihr zwei einander widersprechende Stücke; sie sind darin verschieden, dass im ersten Teil von der Beihilfe der Dämonen in der (natürlichen) Mantik nicht gesprochen wird, während Theanor im zweiten Teil die Ansicht von ihrer freiwilligen Hilfstätigkeit ausspricht. Beide Stücke gehen nach Heinze ebenfalls auf die Stoa zurück.

Auch in dem Mythus des Dialogs De facie in orbe lunae Kap. 27 ff. findet Heinze (S. 123 ff.) zwei Bestandteile vereinigt, doch liegt die Sache viel komplizierter als in De genio 24. Er scheidet einen kleineren in den anderen eingeschalteten Bestandteil aus; dieser reicht nach Heinze von Kap. 28 (πᾶσαν ψυχήν) bis Ende 29. Er führt ihn mit guten Gründen auf Poseidonios zurück.[1]) Damit wird dann der Timarchmythus (De genio 22) verglichen und gleichfalls als posidonianisch erwiesen.

Den „Hauptteil“ möchte Heinze (wie auch Schmertosch a. a. O. und F. Dümmler „Akademika“ S. 207) auf Xenokrates zurückführen. Die ganze Scheidung Heinzes scheint hier allerdings zu künstlich konstruiert. Schon Hirzel (Dialog II, S. 188[1]) sieht, dass nicht alle dafür angeführten Gründe stichhaltig sind.

will, wie dies ähnlich schon Frazer (The Golden Bough, 2. Aufl., II, p. 5) getan hat, den Namen Thamus mit Adonis und der Totenklage um diesen zusammenbringen. Reinach geht aber sicher zu weit, wenn er aus der Erzählung Plutarchs willkürlich die allerdings sehr schön klingenden Verse konstruiert: Θαμοῦς Θαμοῦς Θαμοῦς || πανμέγας τέθνηκε. Auch ist seine Unterscheidung der wesentlichen und unwesentlichen Momente sehr eigenmächtig. Am plausibelsten ist mir immer noch der Zusammenhang, in den W. Mannhardt (Wald- und Feldkulte II, S. 133 u. 148) die Sache stellt.

[1]) Ausschlaggebend scheint mir die Parallele mit Sextus Empir. Adv. Math. (ed. Bekker) IX, 71 und Cicero Tusc. I (19) 43. Für den posidonianischen Ursprung der Cicerostelle ist unterdessen auch noch Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, S. 132 ff., eingetreten. Die Herleitung von Poseidonios darf jetzt wohl als sicher begründet angesehen werden.

Ganz neuerdings hat Max Adler („Quibus ex fontibus Plutarchus libellum »De facie in orbe lunae« hauserit", Dissert. Vindobon. X. 1909, p. 166 ff.) diese Frage einer nochmaligen Prüfung unterzogen. Es ist ihm dabei gelungen, so gut wie alle Gründe, die Heinze (S. 125 f.) für die Scheidung vorbringt, zu widerlegen. Auch das Endresultat, zu dem Adler kommt, ist sehr ansprechend (S. 178 f.): „Mythus maximam partem Posidonium redolet. Xenocratea, quae in mytho inveniuntur, a Posidonio ipso repetita et mytho inserta sunt neque Xenocrates alter Plutarchi auctor putandus est." Wir schliessen uns diesem Urteil an.

Zwischen Schmertosch und Heinze steht zeitlich Gotthold Ettig mit seiner Abhandlung „Acheruntica" (Leipziger Studien. XIII. 1891, S. 329 ff.).

Ettig bespricht die sämtlichen aus der antiken Literatur bekannten καταβάσεις und findet im Timarchmythus (De genio Socr. 21—23) vorwiegend platonische und akademische Elemente (S. 333). Dann gesteht er zu, dass das Verhältnis zur Εἰς Τροφωνίου κατάβασις des Dikaiarch nicht mehr ermittelt werden kann.

Während die eben besprochenen grossen Abhandlungen Plutarchs Dämonologie hauptsächlich vom quellenkritischen Standpunkt aus betrachteten, geht das nun folgende Werk von der literarhistorischen Seite an die Schriften unseres Autors heran. Trotzdem findet R. Hirzel („Der Dialog", 1895, II) Gelegenheit, mehrfach in die Debatte über die Quellenfrage einzugreifen. Für den Dialog De genio Socratis kommt er dabei zu teilweise ganz neuen Resultaten. Zunächst betont er noch viel stärker als Heinze die „Flickarbeit". In der Rede des Theanor (cap. 24) findet er drei verschiedene Bestandteile; doch nimmt auch er hier Stoiker als Quellen an, und zwar für alle drei Teile. Die Rede des Simmias (cap. 20) und den anschliessenden Timarchmythus hält er aber für peripatetisch, speziell für dikaiarchisch; er denkt sogar an ein bestimmtes Werk des Dikaiarch, nämlich an die Κατάβασις. Hirzel behauptet in allzu konsequenter Verfolgung der Parallele zwischen dem Plutarchdialog und dem platonischen Phaidon,

die Dämonenlehre spiele bei Plutarch eine ähnliche Rolle wie die Ideenlehre bei Platon.[1])

Über die Quelle der Dämonologie des Kleombrotos in De defectu oraculorum (Xenokrates) ist er mit Schmertosch nnd Heinze einig. (Auf die Meinungsverschiedenheit bezüglich der Quelle der Lampriasrede in demselben Dialog kann hier nicht eingegangen werden; das gehört nicht mehr zur Dämonologie.)

Einen Beitrag zur Quellenkunde liefert auch Ed. Norden in seinem Kommentar zum sechsten Buch der Aeneis, 1903. Er weist in der Einleitung nach, dass Poseidonios die Quelle für den eschatologischen Teil in Vergils Unterweltsbuch ist, und zwar mit grosser Wahrscheinlichkeit der προτρεπτικὸς λόγος dieses Philosophen (a. a. O., S. 22, 35, 48). Seite 23 f. bespricht er kurz den Mythus in De facie in orbe lunae, wobei es ihm vor allem auf die λειμῶνες ᾅδου = aëris campi und auf die von Plutarch wie von Vergil erwähnte Notwendigkeit einer Läuterung aller Seelen ankommt. Die Beziehungen des Timarchmythus zu Poseidonios verstärkt er durch den Vergleich mit den bei Cicero und in der orphischen Terminologie gleichfalls so auftretenden Vorstellungen von der Styx und den Sphären („Weg zum Hades", S. 30). Auch sonst werden noch Parallelen zwischen Plutarch und Vergil-Poseidonios gezeigt.

Einen bis jetzt kaum berücksichtigten Lösungsversuch zu der Frage liefert Eisele im Archiv für Geschichte der Philosophie 1904, S. 28 ff. („Zur Dämonologie des Plutarch von Chäronea"). Eisele möchte die künstlerische und wissenschaftliche Selbständigkeit Plutarchs gegen Hirzel und andere in Schutz nehmen.[2])

---

[1]) Unsere Schrift ein Programm zu nennen, wie dies Hirzel a. a. O tut, dürfte etwas gewagt sein, wenigstens was den dämonologischen Teil betrifft. Eher könnte man ihr noch für Plutarchs historische (geschichtsphilosophische) Ansichten programmatische Bedeutung zuerkennen nach dem Vorgang von Christ (Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. W., phil. Kl. 1901, S. 100/101).

[2]) Er bemerkt auch, die Bedeutung des Dämonenglaubens für Plutarchs Philosophie müsse eingeschränkt werden (S. 29), worauf er am Schluss nochmals zurückkommt.

Auf Seite 31—33 werden die Hauptstellen von „De genio Socratis“ paraphrasiert, in ungleichmässiger Ausführlichkeit und nicht immer ganz zutreffend. So heisst es bei der Paraphrase der Simmiasrede (S. 31): „Die dämonische Kraft wirkt als ein Klang oder ist eine λόγου νόησις, die auf unerklärliche Weise an Sokrates kam, gerade wie die Seele im Traume Töne anderer zu hören meint, in Wirklichkeit aber Phantasien und Erkenntnisse gewinnt (= aus sich schöpft) . . .“ Dies ist eine ziemlich eigenmächtige Interpretation; dass die Erkenntnisse als von aussen herankommend zu denken sind, ist doch wohl klar, zumal (588 E) vom προσπίπτον die Rede ist.

Dann sucht Eisele Hirzels Ausführungen über die Widersprüche zwischen den verschiedenen Reden und ihren einzelnen Teilen abzulehnen, speziell das über die Theanorrede Gesagte. Es folgt eine merkwürdige Deutung der Simmiasrede, De gen. Socr. 20 (a. a. O. S. 36—38), welche dieser ganzen Theorie ein mystisches Gepräge zusprechen möchte; Eisele geht hier sicherlich zu weit. Freilich erinnern einzelne Momente darin an mystische Gedankengänge; aber die Art, wie Eisele im Anschluss daran die ganze Rede interpretiert, widerspricht dem, was Simmias eigentlich sagen will. Er will doch, wenn diese Termini hier gebraucht werden dürfen, von der „übernatürlichen“ Offenbarung sprechen, während Eisele alles auf Intuition deutet, mit der wir die „natürliche“ Offenbarung auffassen. So ist der Ertrag, den man aus Eiseles Erklärung für die Quellenkunde gewinnt und gewinnen soll, indirekt und negativ.

Bei der Besprechung des Dialogs De defectu oraculorum (S. 39 ff.) möchte Eisele die Figur des Kleombrotos als Karikatur betrachtet wissen; der Nachweis überzeugt aber durchaus nicht.[1])

[1]) Den Anfang der Schrift kann ich nicht mit Eisele humoristisch finden. Wir haben hier eines von den mehr oder minder gewagten Gleichnissen vor uns, mit denen Plutarch so gern seine Schriften einleitet (vergl. z. B. die Anfänge von De genio Socratis, Quomodo adulescens poetas aud. deb., De sollertia animalium, De cupiditate divitiarum, De falso pudore, De

Dem Mythus in „De facie in orbe lunae", meint er weiter (S. 43[8]), komme für unser Thema eine untergeordnete Bedeutung zu im Vergleich mit den Schriften, in denen Plutarchs „eigenster Standpunkt" zur Geltung komme. Trotzdem zieht er gleich darauf (S. 44) die Stelle (De facie 26, 942) über die Insel des Kronos bei und will in Kronos eine Allegorie für das Prinzip der Zeit sehen. Eisele hält die Stelle im Gegensatz zu Schmertosch nicht für akademisch sondern für neuplatonisch.

In der Rede des Lamprias (De defectu orac.) — die nun einmal als Konkordanzversuch gefasst werden muss, wenn sich Eisele auch dagegen wehrt — findet er (S. 48) wieder den Dämon als Abbild der Persönlichkeit gefasst wie in „De genio Socratis". Seite 48 ff. zeigt er, wie in der Schrift „De Iside et Osiride" der Dämonenglaube mit dem Euhemerismus auf eine Stufe gestellt und ihm so jede Berechtigung abgesprochen wird; die so ausgedeutete Ansicht hält Eisele für die wahre Meinung des Plutarch. Das Endergebnis lautet, Plutarch habe den Glauben an das Vorhandensein böser Dämonen geradezu systematisch bekämpft. An gute Schutzgeister habe er geglaubt. Mit anderen Worten: Eisele glaubt nicht, dass sich Plutarch jemals den Ansichten des Xenokrates etc. angeschlossen habe.

Ganz neuerdings wurde die Quellenfrage, soweit sie Plutarchs Ausführungen über das Daimonion des Sokrates angeht, nochmals behandelt von Aug. Willing „De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones" (Commentationes philol. Jenenses VIII, 2 [1909] S. 125—183). Willing stellt alle direkt bekannten oder indirekt zu erschliessenden Ansichten über das Daimonion des Sokrates dar. Dabei ist er natürlich öfters auf Plutarchs Dialog über diesen Gegenstand angewiesen. Die Simmiasrede (cap. 20) benützt er zur Rekon-

---

curiositate u. a.). Und die Pedanterie, die Eisele dem Kleombrotos wegen der Ausführungen über das Alter der Dämonen (De def. 11, cf. Eisele S. 41) vorwirft, läge, wenn der Vorwurf überhaupt berechtigt wäre, viel eher Plutarch selbst zur Last.

struktion der Ansicht des Poseidonios (S. 153 ff., 180 ff.). Er schliesst sich also Heinze an und nimmt gegen Hirzel Stellung, dessen Argumente er jedoch nicht im einzelnen bespricht und widerlegt. Den Timarchmythus (De genio 21—23) führt Willing auf die ältere Akademie zurück (S. 150; vergl. damit die Ansicht Ettigs a. a. O.). Er möchte ihn in einen gewissen Zusammenhang mit dem pseudoplatonischen Alkibiades I bringen; aber als Gründe für den akademischen Charakter führt er eigentlich nur die Berührungen mit dem Phaidon an. In der Theanorrede sieht er wie Hirzel eine Flickarbeit Plutarchs. Sie ist nach seiner Meinung zusammengesetzt aus zwei stoischen Bestandteilen, von denen der eine in den anderen hineingestellt ist (ähnlich wie sich Heinze das Verhältnis in De facie 28 ff. denkt, vergl. o. S. 12 f.); er glaubt in Theanors Ideen einen kynischen Einschlag zu finden (weil der Dämon hier an das Wesen des Gewissens heranreiche, a. a. O. S. 156). Auch sonst möchte er den Plutarchdialog zur Rekonstruktion der kynischen Ansicht über das Daimonion heranziehen[1]) (vergl. darüber unten S. 19, 20[1]).

Ein Überblick über die bisherige Entwicklung des Problems und seiner Lösung ergibt, dass in den meisten Fällen eine Einigung erzielt ist.[2]) Als allgemein anerkannt darf gelten, dass Xenokrates die Quelle für die Ansichten des Kleombrotos in De defectu oraculorum ist; dasselbe gilt von De Iside et Osiride 25, 26. In der Quellenfrage zum Mythus in De facie in orbe lunae ist Heinze als überwunden zu betrachten und

[1]) Willing geht zu weit in der Zurückführung aller Kleinigkeiten auf die Quellen, im strikten Gegensatz zu seinem Vorgänger Eisele. So meint er (S. 142), die Bemerkung διεβοήθη γὰρ οὐκ ἠρέμα τὸ ... δαιμόνιον (De genio S. 581 DE) sei direkt aus der Quelle entnommen („ex suo adiecisse non probabile est"); das ist durchaus unsicher und unbewiesen.

[2]) Dabei kann Eisele in Fragen wie der nach der Autorschaft des Xenokrates u. a. nicht berücksichtigt werden, da er die Sachlage in einem schiefen und bis zu einem gewissen Grade tendenziösen Lichte sieht (s. o. S. 15). Dasselbe gilt von Willing da, wo er für seine Ansicht keine genügenden Gründe vorbringt oder die Begründungen seiner Vorgänger, gegen die er sich wendet, unwiderlegt lässt.

die Lösung von M. Adler (s. o. S. 13) trifft wohl das Richtige, nachdem schon Hirzel dieser Entscheidung vorgearbeitet hat.

Dagegen ist in der Frage nach den Quellen der Dämonologie, die Plutarch in De genio Socratis gibt, noch keine Einigung erzielt. Speziell die Worte des Simmias und der Timarchmythus machen Schwierigkeiten; hatte Schmertosch an Xenokrates gedacht und Heinze in Poseidonios den Gewährsmann für beide Stücke gesehen, so wies Hirzel auf Dikaiarch hin, wofür er auch Gründe anführte, die bis jetzt im einzelnen nicht widerlegt sind.

II. Die Quellenfrage in der Schrift De genio Socratis.

Da gerade die Schrift über das Daimonion in der Entwicklung von Plutarchs Anschauungen von der Stellung der Dämonen einen wichtigen Punkt bedeutet, so ist eine endgültige Klärung der Frage in mehr als einer Hinsicht wünschenswert. Der Versuch soll hier gemacht werden.

Dabei kommt es vor allem auf die Kapitel 20—24 der Schrift an, denn sie haben die grösste Bedeutung für die Ermittlung der Quellen. In den Reden, die wie vorbereitend diesen Kapiteln vorangehen, kam es Plutarch lediglich darauf an, das Problem stellen und einige einleitende Bemerkungen machen zu lassen. Die Worte des Galaxidoros und Polymnis, die in diesen einleitenden Stücken (Kap. 9—12 — der Abschnitt 13—19 gehört nicht in diesen Zusammenhang —) sich mit Theokritos in die Führung teilen, weisen mehrfach auf kynische Ideen hin, ohne dass man hier gerade eine kynische Quelle ausgeschrieben sehen müsste. Hirzel (S. 158) hütet sich auch wohl, dies zu behaupten, obgleich er die kynischen Elemente in der Rede des Galaxidoros betont. Willing aber übertreibt die Sache und möchte die Plutarchstellen direkt zur Rekonstruktion der kynischen Ansicht über das Daimonion benützen (S. 137), wobei er auch die Worte des Polymnis heranzieht. Aber was man von Galaxidoros noch halbwegs gelten lassen kann, gilt keinesfalls auch von Polymnis. Gewiss un-

zutreffend ist Willings Beweisführung (S. 136), wo er sagt: „Neque vero ex hac disputatione protinus concludendum videtur Socratem numinis cuiusdam societatem sortitum nisi ab eo ducatur, nil moliri, sed est in propatulo auctorem huius fragmenti de viro cogitasse, qui ipse suo motu plane liber sua perficeret.“ Das geht gewiss nicht aus den Worten des Polymnis hervor. Er sagt nur (cap. 11, 581 B), man dürfe doch bei einem so ernsten Mann wie Sokrates nicht glauben, dass er sich durch Kleinigkeiten, wie etwa das Niesen, habe beeinflussen lassen; das Motiv müsse vielmehr ein stärkeres gewesen sein; welches stärkere Motiv das war, sagt er nicht. So bereitet Polymnis eigentlich nur den Boden für die wichtigeren Gedanken, die später vorgetragen werden sollen.

Das, was Polymnis (cap. 11) über die Einfachheit und Ungeschminktheit des Sokrates sagt, passte allerdings gut in den Mund eines Kynikers; es klingt nach kynischen Schlagworten. Aber Sokrates hatte eben einmal die gerühmten Eigenschaften; warum sollte dann nicht auch jeder Nichtkyniker davon sprechen dürfen? Noch etwas hindert uns, Polymnis oder Galaxidoros allzu bestimmt als Kyniker anzusprechen: Galaxidoros wird (cap. 9) zum Widerspruch veranlasst durch die Worte (Ende Kap. 8): „εἰ μή τι νύκτωρ ὑπεναντιωθείη δαιμόνιον“; das sagt Polymnis. Willing wird die Äusserung gewiss keinem Vollblutkyniker zumuten. Auch wendet sich Polymnis später nicht gegen die Annahme eines δαιμόνιον überhaupt, sondern nur gegen die Erklärung, es bestehe oder äussere sich im Niesen. Also spricht Polymnis gegen Galaxidoros; beide haben Kynisches — wenn man will —, beide auch Unkynisches;[1]) daraus geht hervor, dass weder

[1]) Dass Galaxidoros als Kyniker sagt Σωκράτης ὁ ὑμέτερος (9, 580 B), wo er doch ἡμέτερος sagen müsste (das führt Willing im Anschluss an Hirzel a. a. O. nochmals aus) hat ja wenig zu sagen; das lässt sich auf verschiedene Art erklären. Aber wenn man zugibt (wie Willing, S. 176), dass die Rede des Galaxidoros in sich selbst Widersprüche hat (580 A gegen 580 F, 581 A), so darf man sie doch nicht dazu benützen, Schlüsse auf eine bestimmte Quelle zu ziehen.

des einen noch des anderen Worte unmittelbar einem kynischen Gewährsmann entlehnt sind.[1])

Die Worte des Theokritos (10,580 E) erinnern einigermassen an Vorstellungen, wie sie in der älteren Akademie zu Hause sein mochten.[2])

Doch machen all diese vorbereitenden Reden den Eindruck, als seien sie ohne Berücksichtigung bestimmter Quellen niedergeschrieben, um die Unterredung durch ein paar allgemeine, nicht zu tiefe Gedanken in Fluss zu bringen und eine kleine Orientierung zu geben.

Vor der Bestimmung der Quellen zu De genio Socratis 20—24 muss das Verhältnis der vorgebrachten Auffassungen untereinander klar gestellt werden, d. h. es sind noch zwei Vorfragen zu beantworten:

1. Wie soll dies Verhältnis nach der schriftstellerischen Absicht Plutarchs rein äusserlich erscheinen? und
2. Wie stellt es sich, nach den etwa vorhandenen inneren Widersprüchen zu urteilen, in Wirklichkeit dar?

1. Plutarch selbst gibt dem Leser ganz deutlich zu verstehen, wie er das Verhältnis zwischen den Ausführungen beider Redner, des Simmias und Theanor, aufgefasst wissen will. Hirzel (Dialog II, S. 158) wirft Plutarch vor, die „siegende Partei" triumphiere durchaus nicht vollständig.[3]) Aber das

---

[1]) Willing glaubt an eine solche Entlehnung, wenn er (S. 138) schreibt (von den Worten πταρμὸς ἢ κληδών, 11, 581 B) „Cynicorum sententia certe veteri auctori reddenda".

[2]) Lehrreich ist der Vergleich von De genio 10, 580 E mit [Platon] Theages 129 B (Plutarch: φάσκων αὐτῷ γεγονέναι τὸ δαιμόνιον; [Plat.]: γέγονε). — Vergl. auch die Vorhersage des sikilischen Unglücks De gen. 11, 581 D und Theages 129 B. — Über die Quellen s. auch Christ, Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. W., phil. Kl. 1901, S. 103 f.

[3]) Hirzel spricht von einer siegenden Partei (S. 158), zu der er auch den Theokritos rechnet. Der hat aber nur die Aufgabe (De gen. 10) einleitungsweise anzudeuten, was man unter dem Daimonion des Sokrates verstand, und ein selbst erlebtes Beispiel seiner Wirkungsweise zu erzählen. — Übrigens könnte man bei Hirzels Gruppierung überhaupt von keiner siegenden

will Plutarch wohl gar nicht. Rein äusserlich betrachtet will er nur verschiedene Leute verschiedene Theorien vorbringen lassen, und zwar teils eigene, teils anderswo gehörte (wie Simmias im Timarchmythus). Das geht aus den eigenen Worten Plutarchs hervor. Kap. 20 entwickelt Simmias seine Ansicht; bevor er dann den Mythus erzählt, den Hirzel für die Quellenanalyse ohne weiteres mit Kap. 20 zusammen nimmt, macht er einen deutlichen Abschnitt und setzt gleichsam einen Gedankenstrich; „ἡμῖν μὲν . . . οὕτως (nämlich wie ich eben ausgeführt habe) ἐννοεῖν περὶ τοῦ δαιμονίου παρίσταται . . ., ἃ δὲ Τιμάρχου τοῦ Χαιρωνέως ἠκούσαμεν ὑπὲρ τούτου διεξιόντος οὐκ οἶδα μὴ μύθοις ὁμοιότερ' ἢ λόγοις ὄντα σιωπᾶν ἄμεινον." Damit sagt Simmias deutlich: „Jetzt bin ich mit dem, was ich selbst zu sagen habe, zu Ende; ich will euch nun noch eine Geschichte erzählen, möchte aber für das, was darin berichtet wird, in keiner Weise einstehen."[1]) Und erst nachdem er nochmals dazu aufgefordert worden ist, erzählt er den Mythus.

Wie Simmias geendet hat, gibt auch Theanor (Kap. 24) sehr deutlich zu erkennen, dass er zwischen dem Mythus und den vorhergegangenen eigenen Ausführungen seines Vorredners scharf zu scheiden weiss: „ἐγὼ . . . τὸν μὲν Τιμάρχου λόγον ὥσπερ ἱερὸν καὶ ἄσυλον ἀνακεῖσθαί φημι τῷ θεῷ χρῆναι· θαυμάζω

Partei reden, weil es keine unterliegende Partei gibt. Sie bestünde ja nur aus Galaxidoros — Polymnis wird nirgends widerlegt, behauptet auch so gut wie nichts —, und dessen Ansicht wird mit einer solchen Selbstverständlichkeit und so ohne alle Erregung zurückgewiesen, dass man von einem Sieg nicht zu reden braucht. Ungefähr die gleiche Situation ist in De defectu oraculorum gegeben (Kap. 20), wo der ungestüme Kyniker Didymos Planetiades auch erst entfernt (also noch energischer mundtot gemacht) wird, bevor die irchtige Debatte beginnt. Hier würde niemand die Zurückbleibenden siegende Partei nennen.

[1]) Eigentlich handelt der Mythus ja auch nicht vom Daimonion des Sokrates und seiner Wirkungsweise; die Eschatologie, die er gibt, hängt nur durch die darin vorkommenden δαίμονες mit dem Thema zusammen. Plutarch wollte offenbar, abgesehen von der künstlerischen Absicht, die er wohl mit der Einsetzung des Mythus verfolgte, nicht unerwähnt lassen, dass man unter δαίμων sehr Verschiedenes verstehen könne.

δ' εἰ τοῖς ὑπὸ Σιμμίου λεγομένοις[1]) αὐτοῦ δυσπιστήσουσί τινες, κύκνους μέν . . . ἱεροὺς . . . ὀνομαζόντες, ἀνθρώπους δὲ θείους εἶναι . . . ἀπιστοῦντες."

Hält hier Theanor einmal die beiden Teile (20:21 23) scharf auseinander, so lässt er andrerseits auch sogleich erkennen, was ihm am Vortrag des Simmias selbst das Wichtigste war, nämlich die Behauptung, dass nicht alle Menschen sich eines so regen und ungehemmten Verkehrs mit den oberen Mächten erfreuen dürfen wie Sokrates. Seine einleitenden Worte klingen, wie wenn er diesen Gedanken nur seinerseits nach einer Richtung hin etwas weiter führen und ergänzen wollte. Simmias hatte von den Vorbedingungen auf seiten des Menschen gesprochen (Empfänglichkeit und Freiheit des Geistes), Theanor betont die auf seiten der Gottheit (die besondere Gunst). Demnach werden, nach der äusseren Einkleidung zu schliessen, drei Ausführungen gegeben, von denen die beiden ersten wieder dadurch, dass sie dem gleichen Redner in den Mund gelegt werden, in engeren Zusammenhang gebracht, aber, wie oben dargetan wurde, doch auch ausdrücklich auseinander gehalten sind.

2. War nun Plutarch ein schlechter Schriftsteller und hat er etwa gar in der gleichen Rede die heterogensten Bestandteile zusammengeworfen, so muss sich innerlich, bei der Betrachtung nach sachlichen Gesichtspunkten, ein Verhältnis der beiden Reden zueinander und in ihren einzelnen Teilen ergeben, das ganz anders aussieht als es der Verfasser äusserlich erscheinen lassen will.

Damit dies entschieden werden kann, muss nochmals auf die nach Heinze und Hirzel mehr oder minder wichtigen Widersprüche eingegangen werden.

Am schwierigsten liegt die Sache in der Rede des Theanor (Kap. 24). Dass diese so, wie wir sie bei Plutarch lesen, keinen sehr einheitlichen Eindruck macht, gibt heute jeder-

[1]) So mit den Handschriften. Das von Reiske eingesetzte περὶ ist überflüssig, ja sinnstörend. Vergl. d. textkrit. Anhang S. 69.

mann zu (bis auf Eisele a. a. O. S. 35, der gar nichts davon wissen will).

Theanor sagt ungefähr folgendes[1]): Es ist sicher, dass von der Gottheit einzelne Menschen durch Mitteilung ihres Willens aus erster Hand bevorzugt werden; es gibt also zwei Klassen von Menschen. Der Unterschied ist ähnlich wie im Verhältnis des Menschen zu den Tieren: einzelne Tiere lernen besonders gut aufs Wort zu gehorchen und auf jedes leiseste Zeichen mit Verständnis einzugehen; andere können das nicht, und für diese braucht man gröbere Formen der Mitteilung. Den gleichen Unterschied sieht schon Homer und wendet ihn auf die Seher an: neben der gewöhnlichen Art, die er οἰωνοπόλους nennt, gibt es auch noch bevorzugte Männer, die den Willen der Gottheit nicht erst durch umständliche Zeichendeutung sondern durch unmittelbare Mitteilung erfahren. Zu diesen gehört bei Homer Helenos. Ganz ähnlich liegt die Sache bei Fürsten und Feldherren. Nur wenige Auserwählte weilen in deren Nähe und können ihren Willen unmittelbar von ihnen selbst erfahren, den andern muss er durch Signale, also auf indirektem Wege, mitgeteilt werden. Der von den Göttern unmittelbar Begnadeten sind wenige (wie gesagt); die Dämonen aber, nach Hesiod abgeschiedene Seelen, die für die Sterblichen sorgen, verfolgen mit Teilnahme die Kämpfe der Seelen, die noch in irdischen Leibern weilen. Unterstützt werden aber von ihnen (genau wie die Götter nur eine beschränkte Zahl von Sterblichen ihres nächsten Umgangs würdigen) nur die, welche nach 10000 durchlebten Generationen schon ihrem Ziele nahe gekommen sind.

Der Hauptgedanke ist also der: Besonders bevorzugte[2]) Menschen werden von den oberen Mächten (Göttern oder Dämonen) unterstützt, indem sie ihre Meinung von ihnen selbst erfahren, ohne sich dazu der künstlichen Mantik bedienen zu müssen.

---

[1]) Eine ähnliche Paraphrase gibt Heinze, Xenokrates S. 104.

[2]) Verschieden jedoch ist die Art und Begründung des Vorzugs, je nachdem ein Gott oder ein Dämon Beistand gewährt: im letzteren Falle ist die Voraussetzung ein Läuterungsprozess durch Seelenwanderung.

Nun zu den Widersprüchen in diesem Kapitel. Heinze (Xenokrates S. 104 f.) und Hirzel (Dialog II, S. 158 [2]) finden das Ganze zunächst aus zwei grösseren Teilen zusammengesetzt, deren erster bis 593 D (θεοὶ μὲν γάρ) geht. Nun soll aber der erste Teil nach Hirzel auch wieder aus zwei Stücken bestehen; davon soll das erste mit den Worten εἰς ὃ δεῖ καθιστάναι (593 C) endigen. Nach dem ersten Abschnitt, meint Hirzel, gehe der Verkehr zwischen Gott und Mensch mit Hilfe von Zeichen vor sich, und nur wenigen Menschen sei es vergönnt diese zu verstehen. Nach dem zweiten seien die Zeichen für alle Menschen da, der Vorzug bestehe aber gerade darin, dass die Auserwählten sich mit der Gottheit ohne solche Zeichen verständigen. Der erste Abschnitt sei einer Darstellung entnommen, die das δαιμόνιον als ein göttliches σημεῖον fasste, während der zweite im Sinn der Stoiker das naturale und artificiosum genus divinandi scheide. In dieser letzteren Darstellung werde das δαιμόνιον zum naturale genus gerechnet und damit gegen die Auffassung des ersten Teiles protestiert.[1] Darin geht aber Hirzel sicherlich zu weit, ja es scheint ein Missverständnis vorzuliegen. Denn auch der „erste Teil" (nach Hirzels Rechnung) unterscheidet zwischen einer freieren Verständigungsform und einer gröberen. Mindestens schliessen das die Worte unseres Textes nicht aus. Es kommt, wie auch Eisele (S. 35) richtig sieht, viel auf die Auffassung von σύμβολα (593 B) an (λόγῳ διὰ συμβόλων εὐθύνοντες). Dass diese σύμβολα ein feineres Verständigungsmittel bedeuten, geht schon daraus hervor, dass es weiter heisst: ὧν οἱ πολλοὶ καὶ ἀγελαῖοι παντάπασιν ἀπείρως ἔχουσιν. Also ist der Gegensatz οὐχ ὑφ' ἡνίας

[1]) Willing sagt von diesem zweiten der drei Abschnitte (Hirzel l. c. 153[4]): „Eiusdem fontis, ex quo haec Simmiae disputatio derivata est, naturam redolet fragmentum de gen. Socr. 24 (593 C φαίνεται — 593 D: συνέστηκε), quod facile e Theanoris sermone exsecari potest" unter Berufung auf Hirzel, und später: „Quam naturalis et artificiosae divinationis distinctionem quis non probabile putat Plutarchum in eodem libro quo Simmianam scholam legisse." Warum aber Plutarch dann absichtlich gerade dieses kleine Stück nicht auch dem Simmias zugeteilt und es in die aus anderer Quelle entnommene Theanorrede eingeflickt haben sollte, ist unverständlich.

καὶ ῥυτήρων ἀλλὰ λόγῳ διὰ συμβόλων nicht so zu fassen: was bei den Tieren die ῥυτῆρες bewirken, das leisten beim Menschen die σύμβολα, — sondern so: die Vorzugsmenschen werden gelenkt nicht mit gröberen Mitteln der Verständigung (wie etwa künstliche Mantik, die jeder lernen kann), wie es bei Tieren die Peitschen u. s. w. sind, sondern durch die feineren Zeichen des λόγος; wie denn bei Pferden auch ein Unterschied ist zwischen denen, die nur mit der Peitsche getrieben werden, und solchen, die schon die feineren ἱππικὰ σημεῖα verstehen. — Wir können einen Widerspruch konstruieren, aber wir müssen ihn nicht annehmen; es liegt wieder einer der Fälle vor, wo sich Plutarch durch unglückliche Wahl oder zu hartnäckiges Fortführen seiner Gleichnisse zu Unklarheit verleiten lässt.[1]) Auf den Vergleich der heiligen Tiere mit den heiligen (θεοφιλεῖς) Menschen und das Wortspiel φίλιππος (= φίλορνις) = φιλάνθρωπος hin will Plutarch gleich im Bild bleiben.

Der ganze erste Teil also, Hirzels zwei Abschnitte zusammen genommen, sagt uns: Den Vorzugsmenschen geben die Götter ihren Willen auf besonders nahem Wege zu verstehen. Und dieser nahe Weg - - σύμβολα, Zeichen, braucht schliesslich jede Art von Mitteilung[2]) — ist die natürliche Mantik.

Schwerer wiegt der Widerspruch der beiden Abschnitte vor und nach 593 D, den auch Heinze (S. 104) konstatiert. Der Unterschied liegt darin, dass mit αἱ δ' ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχαί . . . plötzlich eine Vermittlung zwischen Gott und Mensch durch die Dämonen eingeführt wird, die doch nach dem ersten Teil ausgeschaltet schien. Hirzel will (S. 159) noch einen weiteren Widerspruch darin sehen, dass dem zweiten Teil eine Quelle zugrunde liegen müsse, die eine besondere Fürsorge der Götter nicht in der Erteilung mantischer

[1]) Das Urteil von Mahaffy (The Silver Age of the Greek World, 1899, p. 340), Plutarch sei „very happy in the illustrations he borrows or invents" bedarf grosser Einschränkung. Vergl. oben S. 15[1].

[2]) Darüber kommt auch Simmias (Kap. 20) nicht hinaus, so gern er möchte.

Kräfte, sondern in der Förderung des sittlichen Lebens erblickte. Ich kann gerade darin keinen Unterschied finden; denn die Kundgebungen der Gottheit, von denen im ersten Teil die Rede ist, können sich ja auch ganz vorwiegend auf sittliche Fragen beziehen und das ist sogar, weil der Verkehr der Gottheit mit den Menschen einem Lenken verglichen wird, das Wahrscheinlichere und muss bis zum Beweis des Gegenteils als Meinung des Autors gelten.

Der erstgenannte Unterschied aber ist vorhanden; er stört den Leser, wenigstens in dem Text, wie er sich bei Plutarch findet. Aber bei näherem Betrachten erweist sich auch diese Divergenz als nicht allzu gross. Im weiteren Verlauf nämlich zeigt sich, dass die Dämonen ebenfalls nur den Menschen helfen, die dieser Hilfe wert sind. Das ist also derselbe Grundgedanke wie im ersten Teil, nur dass die höheren Mächte, die dem Menschen mit ihrem Rat zur Seite stehen, dort die Götter und hier die Dämonen sind. Was kritische Bedenken erregt, ist in erster Linie — vielleicht kann man sagen: ausschliesslich — der merkwürdige Übergang. Plutarch fasst zunächst den Inhalt des ganzen ersten Abschnittes mit den Worten zusammen: θεοὶ μὲν γὰρ οὖν ὀλίγων ἀνθρώπων κοσμοῦσι βίον, οὓς ἂν ὄκρως μακαρίους τε καὶ θείους ὡς ἀληθῶς ἀπεργάσασθαι βουληθῶσιν·, und dann fährt er fort: αἱ δ' ἀπηλλαγμέναι γενέσεως ψυχαὶ καὶ σχολάζουσαι τὸ λοιπὸν ἀπὸ σώματος, οἷον ἐλεύθεραι πάμπαν ἀφιέμεναι, δαίμονές εἰσιν ἀνθρώπων ἐπιμελεῖς καθ' Ἡσίοδον. Hierauf werden diese ἀπηλλαγμέναι ψυχαὶ und ihre ἐπιμέλεια mit alten Athleten verglichen, die selbst nicht mehr kämpfen, aber den jüngeren Kämpfern zusehen und sie durch ermunternde Zurufe — wohl auch durch Ratschläge — unterstützen.

Die Anknüpfung ist, schon rein schriftstellerisch betrachtet, jäh und höchst ungeschickt. Man erwartete eigentlich nach der Art der Einführung den Sinn: die Götter beglücken nur wenige Menschen, die Dämonen aber sind für alle Menschen da.[1])

[1]) Wie denn auch Heinze die Stelle, mehr nach dem zu erwartenden als nach dem zu lesenden Sinn, mit den Worten paraphrasiert (S. 104): „Die Götter bekümmern sich nur um wenige, die andern überlassen sie den Dämonen".

Statt dessen kommt es aber ganz anders. Daraus schloss man, dass hier die Stücke aus zwei verschiedenen Quellen aneinander geflickt sein müssten. Das ist, wie Eisele nicht mit Unrecht hervorhebt, ein schwerer Vorwurf gegen Plutarchs schriftstellerisches Können; und doch achtet dieser Autor sonst auf eine annehmbare Form in der Beweisführung. Wegdemonstrieren lässt sich aber der Mangel nicht, nur muss er, wie ich glaube, anders erklärt werden als man es bisher versucht hat. Wenn Plutarch hier zwei einander fremde Stücke zusammengeschweisst hätte, so hätte er sich gewiss Mühe gegeben, das zu verdecken; und dies hätte er unschwer gekonnt. Er hätte ja auch die Exzerpte aus den verschiedenen Quellen verschiedenen Sprechern geben können. Viel eher kann man sich vorstellen, dass er beim Exzerpieren einer Quelle unvorsichtig zu Werke ging und in dem Bestreben, zu kürzen oder nur ihm wesentlich Scheinendes zu geben, unentbehrliche Übergänge ausliess. Man muss nur wahrscheinlich machen können, dass alles, was Theanor in Kap. 24 vorbringt, mit gehöriger Vermittlung in einer einzigen Schrift gestanden haben kann.

Dass die Quelle Plutarchs von der Bevorzugung hervorragender Männer durch die höheren Mächte, Götter und Dämonen, gesprochen hat, ist sicher; ebenso, dass diese Bevorzugung in dem Verkehr durch natürliche Mantik bestanden haben muss. Dass jene Schrift auf die Gunst der Überirdischen gelegentlich der Erklärung des sokratischen Daimonion zu reden kam, ist höchst wahrscheinlich.[1]) Den Gedankengang der Quellenschrift kann man so rekonstruieren: Zunächst wurde festgestellt, dass das Daimonion des Sokrates durch eine besondere Gunst höherer Wesen zu erklären ist. Dann wurde gezeigt, dass und warum die Überirdischen gewissen Menschen ihre Winke unmittelbar zukommen lassen, und wie sie das zustande bringen (nämlich durch das feine Verständigungsmittel des λόγος. Und das demonstrierte der Autor erst an den

[1]) S. darüber auch unten S. 42.

Göttern und dann an den Dämonen, die sich in ganz ähnlicher Weise zu den Menschen stellen. Vielleicht entschied er sich dann noch in dem speziellen Fall des Sokrates für das eine oder andere, wahrscheinlich für die Dämonen. Zunächst war es ihm, um das zu wiederholen, darum zu tun, die Möglichkeit und Art der besonderen Fürsorge eines höheren Wesens zu zeigen. Bevor er nun von der Art sprach, wie die Dämonen den Menschen unterstützen, hielt er einen Exkurs über die Entstehungsgeschichte der Dämonen für angebracht (sie sind ihm ἀπηλλαγμέναι τῆς γενέσεως ψυχαί). Von diesem Abschnitt der Quelle haben wir bei Plutarch nur noch den Satz: αἱ δὲ . . . ψυχαὶ . . . δαίμονές εἰσιν. Mit diesen Worten hatte er sich wohl in seinem Exzerpt den Inhalt einer längeren Stelle notiert. Er hätte diesen exzerpierten Satz nicht zur Überleitung verwenden dürfen, weil er in seiner abgerissenen Form weder zum Vorhergehenden noch zum Folgenden richtig zu passen scheint und unverständlich bleibt.

Man kann also nicht behaupten, dass die Gedanken, die bei Plutarch vereinigt werden, nirgends zusammen hätten stehen können; in richtiger Gruppierung und Verknüpfung passen sie zusammen. In ähnlicher Weise werden in der Mantik Götter und Dämonen nebeneinander genannt bei Stobaeus Anth. II 7, 5^{b12} (p. 67 W.): εἶναι δὲ τὴν μαντικὴν φασιν ἐπιστήμην θεωρητικὴν σημείων τῶν ἀπὸ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον συντεινόντων.

So dürfen wir trotz der Widersprüche in der Darstellungsweise Plutarchs doch für die ganze Theanorrede eine einzige Quelle für genügend halten.[1])

In den beiden anderen grösseren Stücken, der Rede des Simmias und dem Timarchmythus, finden sich keine Stellen.

[1]) Es ist sonderbar, dass Willing nicht auch zu diesem Resultat kommt. Er möchte nämlich (S. 156[1]) die Teile I und III (nach Hirzel) verbinden; um so unverständlicher ist es, dass er dann immer noch den mittleren Teil herauswerfen will. Denn der widerspricht weder dem, was vor, noch dem, was nach ihm kommt, so stark, wie jene beiden ihn einschliessenden Teile untereinander auf den ersten Blick verschieden erscheinen.

durch die man je veranlasst worden wäre, für sie mehr als je eine Quelle anzunehmen.

Dass aber die Abschnitte 20, 21—23 und 24 untereinander sehr verschieden sind, hat schon Schömann gezeigt (s. o. S. 6 f.). Auf die Differenzpunkte muss noch einmal kurz hingewiesen werden, bevor wir uns der Quellenfrage zuwenden:

Kap. 20 lässt die höheren Mächte auf alle Würdigen einwirken, während nach Kap. 24 sich der einzelne Dämon speziell dem einzelnen Menschen widmet (594 A). Nach Kap. 21—23 aber „daemon est animus cuiusque rationalis", um mit Schömann zu reden, was dem Timarchmythus wieder eine Sonderstellung gegenüber 20 und 24 anweist.

Die Quellen der Hauptabschnitte. 1. Kap. 20. Schon im historischen Teil wurde gezeigt, wie die Ansichten in der Quellenfrage der verschiedenen Reden auseinandergehen. Über die Quelle der Simmiasrede hat bisher fast jeder Beurteiler wieder anders gedacht als seine Vorgänger, nur Willing schliesst sich Heinze an.[1])

Schmertosch (a. a. O. S. 16) denkt an einen Akademiker. Nun soll man allerdings, wie Heinze einmal (S. 137) bemerkt, bei der Bestimmung der Quelle einer philosophischen Darlegung immer so weit wie möglich zurückgehen. Schmertosch glaubt dies hier tun zu dürfen aufgrund einer einzigen Übereinstimmung, die noch dazu nicht ganz schlagend ist, wie er schliesslich selbst zugibt. Er vergleicht nämlich die Worte De gen. 20, 588 E: τὸ δὲ προσπῖπτον οὐ φθόγγον ἀλλὰ λόγον ἄντις εἰκάσειν δαίμονος, ἄνευ φωνῆς ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος mit (Platon) Epinomis 985 C: ὅπῃ τινὲς ἐνέτυχον ἡμῶν ἢ καθ' ὕπνον ἐν ὀνειροπολίᾳ προστυχόντες ἢ κατὰ φήμας τε καὶ μαντείας λεχθέν τισιν ἐν ἀκοαῖς ὑγιαίνουσιν ἢ καὶ κάμνουσιν ἢ καὶ τελευτῇ βίου προστυχέσι γενομένοις. Dass an der letzten Stelle

[1]) Christ (bayer. Sitzungsber. 1901, S. 103) denkt mit Hirzel an Dikaiarch; seine Arbeit wurde oben in der historischen Übersicht nicht genannt, weil sie die Frage nach den philosophischen Quellen nur kurz streift.

von den φῆμαι der Dämonen die Rede ist, während Plutarch ausdrücklich sagt λόγος ... ἄνευ φωνῆς, hätte Schmertosch davon abhalten können die Stelle für sich anzuführen. — Abgesehen davon aber dass sich keine schlagende Übereinstimmung mit akademischen Ideen aufzeigen lässt, finden sich Stellen, die eine Zurückführung auf die alte Akademie verbieten, weil sie unverkennbar stoisches Gepräge haben. Auf diese Sätze macht Heinze (S. 102 ff.) aufmerksam. Die wichtigsten davon mögen hier wiedergegeben und teilweise einer Revision unterzogen werden.

Heinze beginnt mit den Stellen, die an den stoischen τόνος-Begriff erinnern sollen in den Worten (588 E ff.) συντείνειν, ἀντιτείνειν, ἐντεταμένος, κατατείνειν, συνταθείς, συνέντασις. Aber diese Beispiele, für sich allein betrachtet, sind nicht alle schlagend; denn das τείνειν, von dem hier gesprochen wird, bedeutet an diesen Stellen meist ein Zeichen (z. B. 589 A: σπῶσι καὶ συντείνουσι τὸν ἄνθρωπον), wobei der eigentliche stoische Begriff der Spannung (vergl. L. Stein, Psychologie der Stoa I, 30 f. und E. Zeller. Philosophie der Griechen III, 1^3, S. 119^2) teilweise ganz verschwindet. Viel beweiskräftiger ist Heinzes zweites Argument, der Vergleich der Worte 589 D: οἱ δὲ πολλοὶ οἴονται καταδαρθοῦσι τὸ δαιμόνιον ἀνθρώποις ἐπιθειάζειν· εἰ δ' ἐγρηγορότας ... ὁμοίως κινοῦσι, θαυμαστὸν ἡγοῦνται καὶ ἄπιστον· ὥσπερ ἂν εἴτις οἴοιτο τὸν μουσικὸν ἀνειμένῃ τῇ λύρᾳ χρώμενον, ὅταν συστῇ τοῖς τόνοις ἢ καθαρμοσθῇ, μὴ ἅπτεσθαι μηδὲ χρῆσθαι mit den Stellen, wo die stoische Theorie vom Schlaf entwickelt wird. Die wichtigste ist Diog. Laert. VII, 158: τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν. Den von Heinze zitierten Stellen lassen sich noch beifügen Aëtius (Diels) 436: Πλάτων (καὶ) οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος und Tertullian De anima cap. 43: Stoici somnum resolutionem sensualis vigoris affirmant. Plutarch vergleicht an der angeführten Stelle den schlafenden Menschen mit einer ungestimmten, den wachenden mit einer gestimmten Lyra; das tertium comparationis ist, dass beim schlafenden Menschen wie bei der un-

gestimmten Lyra die Spannung nachgelassen hat. Die Übereinstimmung mit der stoischen Vorstellung vom Nachlassen des τόνος ist klar.

Durch Beiziehung von Parallelen aus Cicero De divinatione I[1]) zeigt Heinze, wie nahe die Ideen des Simmias den posidonianischen Vorstellungen verwandt sind.

Stoisch ist also Plutarchs Quelle sicher. Heinze nimmt Poseidonios selbst als Gewährsmann an. Gegen diese Zuweisung könnte nur ein Moment geltend gemacht werden. Als eine der wichtigsten Parallelen führt nämlich Heinze an Cicero l. c. (53) 121: ut igitur, qui se tradidit quieti praeparato animo cum bonis cogitationibus, tum rebus ad tranquillitatem adcommodatis, certa et vera cernit in somnis, sic castus animus purusque vigilantis et ad astrorum et ad avium reliquorumque signorum et ad extorum veritatem est paratior. Hier wird deutlich gesagt: Man kann wahrsagen

a) im Schlaf — Traum,

b) im Wachen — Vorzeichendeutung.

Das entspricht der Unterscheidung von natürlicher und künstlicher Mantik. Simmias dagegen betont, dass bevorzugte Geister auch im Wachen der natürlichen Divination fähig sind, während dies den Schwächeren nur im Traum möglich ist. Aber die übrigen Übereinstimmungen sind so schlagend, dass wir über diese Schwierigkeit hinwegsehen müssen; wir können das in der Annahme, dass Cicero den Poseidonios hier nicht so genau exzerpiert hat; Plutarch und Cicero schrieben ja die betreffende Schrift zu verschiedenen Zwecken aus. Daher wird es vielleicht auch kommen, dass Cicero von der λόγου νόησις, auf die Simmias so viel Wert legt, nichts erwähnt.

Aber auch Parallelen mit der von Heinze nicht benützten pseudoaristotelischen Schrift περὶ κόσμου, von der man ja längst weiss, dass sie unter dem stärksten Einfluss der posidonianischen Philosophie entstanden ist, weisen auf die Stoa und speziell auf Poseidonios hin.

[1]) Dass Poseidonios Quelle dieses Buches ist, steht fest. Literatur s. b. M. Schanz, Geschichte d. röm. Lit. I, 2[3], S. 367 f.

So erinnert lebhaft an die Stoa der Vergleich der Einwirkung Gottes auf die Welt mit der Herrschaft der Seele über den Leib.[1]) Die Stelle

De genio Socr. 20 (588 E) ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι πληγῆς μὴ δεομένην· ἡ δ' ἐνδίδωσιν αὐτῷ χαλῶντι καὶ συντείνοντι τὰς ὁρμάς, οὐ βιαίους ὑπὸ παθῶν ἀντιτεινόντων, ἀλλ' εὐστρόφους καὶ μαλακὰς ὥσπερ ἡνίας ἐνδοῦσας

findet ihr Gegenstück in

De mundo 6 (Bekker, Ausg. 1831, S. 398 b 13 ff) ἀλλὰ τοῦτο ἦν τὸ θειότατον, τὸ μετὰ ῥᾳστώνης καὶ ἁπλῆς κινήσεως παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας, ὥσπερ ἀμέλει ὁρῶσιν οἱ μεγαλότεχνοι, διὰ μιᾶς ὀργάνου σχαστηρίας πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ νευροσπάσται μίαν μήρινθον ἐπισπασάμενοι ποιοῦσι καὶ αὐχένα κινεῖσθαι καὶ χεῖρα τοῦ ζώου καὶ ὦμον καὶ ὀφθαλμόν, ἔστι δὲ ὅτε πάντα τὰ μέρη, μετά τινος εὐρυθμίας.

Auch der Zusammenhang, in dem beide Stellen vorkommen, der kleine Anstoss dort und die Fortpflanzung der zunächst kleinen Einwirkung durch den ganzen Organismus hier, ist sehr ähnlich.

Dazu nehme man noch die Übereinstimmung von

De genio Socr. 20 (588 E): ψυχὴ δ' ἀνθρώπων . . . μακρῷ πάντων ὀργάνων εὐστροφώτατόν ἐστιν, ἄν τις κατὰ λόγον ἅπτηται, ῥοπὴν λαβοῦσα πρὸς τὸ νοηθὲν κινεῖσθαι mit De mundo 6 (399 b 11): ὑπὸ γὰρ μιᾶς ῥοπῆς ὀτρυνομένων ἁπάντων γίνεται τὰ οἰκεῖα, καὶ ταύτης ἀοράτου καὶ ἀφανοῦς.

Solche Übereinstimmungen legen den Gedanken an Poseidonios recht nahe; man könnte auch hier, wie es bei der Schrift Περὶ κόσμου geschehen ist, an dessen Werk περὶ θεῶν denken,[2]) obgleich das nicht bestimmt zu sagen ist (s. u. S. 42).

[1]) cf. Wilh. Capelle „Die Schrift von der Welt, ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie", Neue Jahrbb. f. d. kl. Altert. VIII, 1905, S. 529 ff. Hier speziell S. 557[1].

[2]) Ausser Capelle, a. a. O. S. 561, s. auch Wendland, Archiv f. Gesch. d. Philos. I, 207 f. und Susemihl, Geschichte d. alexandrinischen Literatur II, 145 (202).

Auch im Stil der Rede könnte man sich an Περὶ κόσμου und indirekt an Poseidonios erinnert fühlen. So erinnert z. B. der Satzbau im Gen. Socr. 589 A:

> ὀστᾶ γὰρ ἀναίσθητα καὶ νεῦρα καὶ σάρκες ὑγρῶν περίπλεαι, καὶ βαρὺς ὁ ἐκ τούτων ὄγκος ἡσυχάζων καὶ κείμενος, ἅμα τῷ τὴν ἐν μνηστείᾳ βαλέσθαι τι καὶ πρὸς αὐτὸ κινῆσαι τὴν ὁρμήν, ὅλος ἀναστὰς καὶ συνταθείς, πᾶσι τοῖς μέρεσιν οἷον ἐπτερωμένος φέρεται πρὸς τὴν πρᾶξιν [1])

an die Feierlichkeit des Satzbaues in der pseudoaristotelischen Schrift.

Auch durch die häufige Anwendung knapp ausgeführter Vergleiche könnte man sich an den Stil des Poseidonios [2]) erinnert fühlen. Doch muss man in der Heranziehung dieses Vergleichspunktes äusserst vorsichtig sein, da ja gerade Plutarch selbst seinem vermutlichen Gewährsmann in dieser Beziehung ziemlich kongenial war (vergl. Ed. Norden, Kunstprosa, 2. Aufl. I S. 154 [1]). Ausserdem kann ein fühlbarer stilistischer Unterschied zwischen unserer Stelle und dem Rest dieser Schrift sowohl wie anderen Schriften Plutarchs nicht festgestellt werden.

Zu erwähnen ist aber auch noch, dass die hier zum Vergleich verwendete Töpferscheibe (τροχός) auch in einem mehrfach erhaltenen, als posidonianisch sicher festzustellenden Gleichnis vorkommt, allerdings in einem ganz anderen Zusammenhang. Bei Kleomedes nämlich (De motu circulari corporum caelestium ed. Ziegler p. 30, 13) wird die gegenläufige Bewegung der Gestirne unter anderem folgendermassen veranschaulicht: εἰκασθείη δ' ἂν καὶ μύρμηξιν ἐπὶ κεραμεικοῦ τροχοῦ τὴν ἐναντίαν τῷ τροχῷ προαιρετικῶς ἕρπουσιν. Genau denselben Vergleich bringt der Anonymus I bei E. Maass, Commentari-

[1]) Den Hinweis auf diesen Satz sowie auf das Gleichnis mit der Töpferscheibe verdanke ich Herrn Prof. Rehm.

[2]) Über Poseidonios' Stil cf. E. Martini in den Philolog.-histor. Beiträgen, C. Wachsmuth dargebracht, 1897, p. 156 ff. und ausführlicher Maxim. Arnold: Quaestiones Posidonianae, Dissert., Leipzig 1903, p. 57 ff.

orum in Aratum reliquiae p. 97, 30, ferner Achilles, Isagog. 20 bei Maass S. 48, 16 und, am ausführlichsten, Vitruv, De architectura IX, p. 223, 20 ff. (ed. Rose u. Müller-Strübing).[1]) Ein grosses Gewicht wird man der Parallele bei der absoluten Verschiedenheit des jeweiligen tertium comparationis nicht beimessen dürfen; immerhin aber ist der τροχὸς ein Ding, das nicht jeden Tag in einem Gleichnis vorkommt.

Dass die Quelle stoisch ist, muss auch gegen Hirzel (S. 160) festgehalten werden, der einen Peripatetiker, sogar speziell den Dikaiarch, als Gewährsmann nachweisen möchte. Als Spuren peripatetischer Lehre im allgemeinen führt er an:

1. Die Berührung des Menschengeistes mit dem göttlichen (De genio Socr. 20, 589 B). Ein Stoiker, meint Hirzel, hätte hier von πληγή sprechen müssen. Erstens aber ist es noch kein Beweis gegen eine bestimmte Lehre, wenn deren Kunstausdrücke einmal nicht vorkommen, und zweitens ist ja eine Berührung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen sehr wohl auch nach stoischen Vorstellungen möglich. Das lässt sich leicht aus der Gottverwandtschaft der Seele ableiten, welche die Stoa bekanntlich lehrte (vergl. L. Stein, Psychologie der Stoa I S. 97 ff., speziell Anm. 169, und Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, S. 76 f.). Ausserdem sagt uns das auch fast wörtlich Epiktet I 9, 5 f.: nur die vernünftigen Wesen seien zum Umgang mit der Gottheit bestimmt, mit der sie durch die Vernunft verbunden seien (κοινωνεῖν μόνον ταῦτα [sc. τὰ λογικὰ] πέφυκε τῷ θεῷ τῆς συναναστροφῆς κατὰ τὸν λόγον ἐπιπεπλεγμένα). Und endlich spricht Simmias ja doch auch von der πληγή, wenn er beim Vergleich mit dem Hören auf akustische Theorien kommt (πληγὴ γάρ ἡ φωνὴ προσέοικε τῆς ψυχῆς 588 E), womit man Sätze aus der stoischen Akustik vergleichen kann, wie Diog. Laert. VII, 158: ἀκούειν δὲ τοῦ μεταξὺ τοῦ τε φωνοῦντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος πληττομένου . . καὶ ταῖς ἀκοαῖς προσπίπτοντος.

[1]) Vergl. Martini, Lucubrationes Posidonianae, Rhein. Museum, N. F., 52 (1897), S. 356 f.

2. Die scharfe Unterscheidung der geistigen und materiellen Natur, diese ist aber keine Spezialität der peripatetischen Lehre; man findet sie in der mittleren und neueren Stoa da, wo die Inferiorität des Leibes gegenüber dem Geist gelehrt wird (vergl. Stein a. a. O. über Poseidonios S. 187 und über Seneca S. 194).

3. Spricht nach Hirzel für eine peripatetische Quelle das Ablehnen der Zeichendeutung und das einseitige Anerkennen der enthusiastischen Wahrsagung. Würde nun wirklich hier die Zeichendeutung abgelehnt, so spräche das natürlich gegen die Stoa und besonders gegen Poseidonios, der etwas auf sie hielt, wie aus Cicero hervorgeht. Aber bei Simmias ist eine solche Ablehnung nicht zu finden, sofern man nicht das Stillschweigen dafür halten will. Simmias hält die mantische Kraft des Sokrates für eine Art der natürlichen Wahrsagung, daher spricht er nur von ihr; auf die künstliche Mantik einzugehen hat er keinen Anlass. Es ist eben bisher überhaupt zu wenig beachtet worden, dass Simmias, soweit er für sich selbst spricht (Kap. 20), sich weitaus am strengsten an das Gesprächsthema (τὸ Σωκράτους δαιμόνιον) hält, während schon der Timarchmythus das Interesse an Sokrates in den Hintergrund drängt. Hirzel kann das einseitige Anerkennen der enthusiastischen Wahrsagung doch nicht so verstehen, als ob sich Simmias gegen die Mantik aus Träumen wende; wenn er sie für die niedrigere Art hält, so spricht er ihr damit die Existenzberechtigung noch nicht ab. Wäre dem aber doch so, dann spräche gerade das ganz einseitige Betonen des Enthusiasmus wieder gegen die Peripatetiker, besonders gegen Dikaiarch; denn das einzige, was wir von dessen mantischen Theorien wissen (vergl. M. Fuhr, Dicaearchi, quae supersunt 1841, S. 18[8]), ist ja, dass er Enthusiasmus und Traum anerkennt.

4. Das Wort θύραθεν[1]) darf nicht als Argument für die peripatetische Herkunft des ganzen Abschnittes in Anspruch

[1]) In dem Satz 589 B: οὕτως οὐκ ἂν οἶμαι δυσπείστως ἔχοιμεν ὑπὸ νοῦ κρείττονος νοῦν καὶ ψυχῆς θειοτέρας ἂν ἄγεσθαι θύραθεν ἐφαπτομένης

genommen werden. Gewiss war das Wort von Aristoteles in die philosophische Terminologie eingeführt, vorzugsweise in der peripatetischen Schule gebräuchlich. Aber wie heute noch glücklich geprägte Termini, die ein Philosoph einführt, auch von Vertretern anderer Systeme übernommen werden und bald Gemeingut sind, so war es auch im Altertum.[1]) Wort und Begriff θύραθεν sind noch ausserhalb des Peripatos nachzuweisen.[2]) So wird es z. B. Xenokrates zugeschrieben bei Stobaeus Ecl. I 48 (Diels Doxogr. p. 392): Πυθαγόρας Ἀναξαγόρας Πλάτων Ξενοκράτης Κλεάνθης θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν. Diese Stelle beweist zwar für den einzelnen Philosophen so gut wie nichts, aber sie zeigt doch, wie das Wort auch ausserhalb der peripatetischen Schule im Gebrauch gewesen sein muss. Auch Stein (a. a. O. I 187 u. 113 ff.) bringt den Begriff θύραθεν mit der Stoa in Verbindung.

Dann führt Hirzel noch einige Momente an, die ihm speziell für Dikaiarch zu sprechen scheinen:

1. Nach Simmias ist die Seele aufs engste mit dem Leib verbunden (588 F) und ist dessen Harmonie (589 D). Von 588 F kann Hirzel wohl nur die Worte ψυχὴ δ' ἀνθρώπου μυρίαις ὁρμαῖς οἷον ὅπλῃξιν ἐντετραμένη für seine Hypothese verwerten wollen. Aber gerade diese passen sehr gut zu stoischen Anschauungen (ἐντείνω-τόνος vergl. Zeller, Philos. d. Griechen III 1[3], 119[2] u. 236[6]; ὁρμαὶ s. ebenda III 1[3], 223 f.) und machen es überflüssig, den so wenig greifbaren Dikaiarch zu Hilfe zu nehmen, wenn nicht noch etwas für ihn spricht,

---

[1]) Ein Gegenstück dazu wäre z. B. das Schicksal der stoischen Begriffe λόγος προφορικὸς und ἐνδιάθετος; vergl. Boll, Jahrb. f. d. kl. Altert., Suppl. 21, S. 85.

[2]) Cicero, Divin. II (58) 119: „Divinos animos censent esse nostros, eosque esse tractos extrinsecus, animorumque consentientium multitudine completum esse mundum" deutet, wie mir scheint, auch darauf hin, dass der Stoiker, gegen den Cicero sich hier wendet, die Seele θύραθεν in den Körper kommen liess. Übrigens glaubt auch Bonhöffer a. a. O. S. 79 in diesen Worten eine Übersetzung von θύραθεν εἰσκρίνεσθαι sehen und die Stelle auf Poseidonios zurückführen zu dürfen.

was sich als sein Eigentum unzweifelhaft ausweisen kann. Dies glaubt nun Hirzel von dem Vergleich des menschlichen Geistes mit einer Lyra sehen zu dürfen; er findet darin einen deutlichen Hinweis auf Dikaiarchs Lehre, die Seele sei die Harmonie des Leibes. Eine genaue Interpretation erweist auch diese Annahme als überflüssig, ja als Widerspruch gegen den wahren Sinn der Worte. Simmias sagt (589 D): „Die meisten glauben, das δαιμόνιον übe seinen Einfluss auf die Menschen nur aus, wenn sie schlafen; dass sie aber, wach und bei Bewusstsein, in ähnlicher Weise beeinflusst werden können,[1]) das halten sie für wunderbar und unglaublich; das kommt mir vor wie wenn jemand dächte, der Musiker, der die Lyra ungestimmt (richtig) spielen kann, könne dies nicht, wenn sie ihre richtigen Töne hat und gestimmt ist." Simmias meint also: wie die Lyra gestimmt besser zu spielen ist, so kann auch der δαίμων auf den Menschen besser einwirken, wenn dieser wach, d. h. bei Bewusstsein ist, was eben der richtigen Stimmung der Lyra entspricht. Schläft er, so hat der τόνος, die Spannung der Lyra des Geistes, nachgelassen. Es kommt dem Simmias also besonders auf den Zustand des ἀνειμένον εἶναι an. Die Worte καθαρμοσθῇ und ἀναρμοστία passen sehr gut in den Zusammenhang des musikalischen Gleichnisses; man darf sie aber nicht urgieren und für den peripatetischen Ursprung der Stelle in Anspruch nehmen, wo gerade dieser Satz, wenn auch nicht in jedem Wort, so doch seinem ganzen Sinn nach durchaus stoisch ist (s. o. S. 30).

2. Wie die Seele sich nach Simmias mit dem Göttlichen berührt, so sollte sie auch nach der Lehre des Dikaiarch daran teilhaben. Hiefür zitiert Hirzel die Stelle Placita phil. V 1 (Aëtius Diels 416) Ἀριστοτέλης καὶ Δικαίαρχος τὸ καθ' ἐνθουσιασμὸν μόνον παρεισάγουσι καὶ τοὺς ὀνείρους, ἀθάνατον μὲν εἶναι οὐ νομίζοντες, θείου δέ τινος μετέχειν αὐτήν. Abgesehen davon, dass Zeller (II 2[3], S. 891[4]), den Hirzel auch für sich anführt,

[1]) Über die Lesart κινοῦσιν an dieser Stelle vergl. den textkrit. Anhang, S. 69.

dieser Nachricht etwas skeptisch gegenübersteht, ist das wieder ein sehr indifferenter Punkt; dass die Seele „sich mit dem Göttlichen berührt", kann ein Peripatetiker ebenso gut wie ein Akademiker oder Stoiker (s. o. S. 32) sagen.[1])

3. u. 4. Endlich entnimmt Hirzel dem Timarchmythus noch zwei Argumente für Dikaiarch. Ob man den Mythus überhaupt mit der vorhergehenden Rede des Simmias ohne weiteres zusammennehmen dürfe, wird nicht erörtert; Hirzel scheint gemeinsamen Ursprung der beiden Teile von vornherein für sicher zu halten. Dass man das zunächst nicht tun sollte, wurde oben (S. 20 ff.) bewiesen. Aber vielleicht lässt sich gerade der Mythus als dikaiarchisch erweisen zum Unterschied von Kap. 20, bei dem es nicht gelungen ist.

Zuerst meint Hirzel die Erzählung von Hermodoros (592 C D) auf Dikaiarch zurückführen zu können. Es werde darin die Tatsache der ἔκστασις mit dem unauflöslichen Zusammenhang von Körper und Seele zu vereinigen gesucht, und das sei bemerkenswert. Dikaiarch könne im mythischen Ausdruck wohl ebenso gesprochen haben wie es hier geschehe. — Nun musste es ja in der Tat auf eine Vereinigung dieser eigentlich disparaten Vorstellungen ankommen, aber ob er diese gerade so vollzogen hat oder anders, können wir nicht wissen. Wüssten wir aus anderweitigen Argumenten, dass der Timarchmythus aus Dikaiarch geschöpft ist, so könnten wir aufgrund dieser bestimmten Kenntnis an der Geschichte von Hermodor zeigen, wie Dikaiarch das fragliche Problem im Mythus gelöst hat. Umgekehrt geht das aber nicht. Und die Parallele, die Hirzel aus Aristoteles frgm. 32 (= Cicero Div. I [25] 53), der Erzählung von Eudem, gewinnen möchte, entbehrt wohl auch der Beweiskraft. Erstens ist der Inhalt der Geschichte ein anderer, das Übereinstimmende ist nur die mystische Färbung beider Stellen, und zweitens dürfen wir aus einer so vagen Parallele zwischen einer Plutarchstelle und einem Aristotelesfragment für das Verhältnis des Plutarch zu Dikaiarch keinerlei Folgerungen ziehen.

[1]) Vergl. auch Ettig Acheruntica S. 314 f.

Das Einzige, was uns wirklich auf den ersten Blick an Dikaiarch denken lässt, ist die Gemeinsamkeit der Szenerie mit einer Schrift — vermutlich einem Dialog[1]) — des Dikaiarch, der Εἰς Τροφωνίου κατάβασις. Allein was wir von dem Gegenstand dieses Dialogs wissen, klingt gar nicht nach Spekulationen über das Wesen der Seele und der Mantik. Auch E. Rohde (Roman 2. Aufl. S. 281) kann seine Vermutung, dass Plutarch in unserem Mythus vielleicht die κατάβασις des Peripatetikers nachgeahmt haben könne, mit nichts belegen. Ebensoviel hätte die Hypothese für sich, dass Plutarch mit dem Mythus gegen Dikaiarch polemisiert.[2])

Für den peripatetischen Ursprung der Simmiasrede spricht also gar nichts; was man dafür anführen möchte, liesse sich meist ebensogut für die Stoa geltend machen und daneben findet sich soviel rein Stoisches, dass die Entscheidung nicht zweifelhaft sein kann.

2. Kap. 21—23. Der Quellenbestimmung des Timarchmythus ist zum Teil oben schon vorgegriffen worden; wenigstens wurde festgestellt, dass die Gründe, mit denen Hirzel seinen dikaiarchischen Ursprung beweisen will, nicht stichhaltig sind.

Dass das Verhältnis des Mythus zu Dikaiarchs κατάβασις nicht mehr ermittelt werden könne, meint auch Ettig (a. a. O. S. 333). Vorher urteilt er über die Quellen folgendermassen: „Textam iterum vides e Platonis et Platonicorum opinionibus fabulam. Consilium in fronte mythus prodit: animae doctrinam Plutarcheam eo inlustrari manifestum est.“ Die Berührungen mit Platons eschatologischen Mythen zeigt auch Heinze (S. 130). Doch verbieten uns andere Stellen, den Abschnitt zu hoch hinauf zu datieren. Wie Heinze nachweist, ist wieder an eine stoische Quelle zu denken. Er vergleicht die Hauptstelle des

[1]) Vergl. darüber Martini bei Pauly-Wissowa V, 1, 588/89.

[2]) Auch C. Otfr. Müller (Orchomenos, 1. Aufl., S. 153, 2. Aufl., S. 147) möchte in der plutarchischen Schrift Περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου καταβάσεως, die der Lampriaskatalog nennt (Nr. 181, Bernardakis VII, S. 476), eine Art Anti-Dikaiarch sehen.

Mythus (bes. 592 A B) mit einem posidonianischen Satz bei Galen, Hipp. et Plat. V 6, 469: τὸ δὲ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζωώδει ποτὲ συνεγκλίνοντας φέρεσθαι . . . πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ [sc. τῇ εὐδαιμονίᾳ] τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς.

Dieser von Heinze angeführten Stelle lassen sich noch andere stoische Sätze beifügen, so Epiktet I 14, 12: ἀλλ' . . . οὖν . . . καὶ ἐπίτροπον [ὁ θεὸς] ἑκάστῳ παρέστησεν τὸν ἑκάστου δαίμονα καὶ παρέδωκεν φυλάσσειν αὐτὸν αὐτῷ καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον und Marc Aurel V, 27: ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος. Das ist genau der οἰκεῖος δαίμων unseres Mythus.

Auch die Geschichte von Hermodor (592 C) lässt sich viel eher mit Poseidonios als mit Dikaiarch (s. o. S. 38) zusammenbringen, wie Heinze zeigt. Sie erinnert lebhaft an Cicero Divin. I (50) 114: ergo et ii, quorum animi spretis corporibus evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati . . . cernunt illa profecto, quae vaticinantes pronuntiant, und an I 115: viget animus liber a sensibus omnique impeditione curarum iacente et mortuo paene corpore, und an den Schluss des Somnium Scipionis.

Für die Zurückführung des Mythus auf Poseidonios finden sich auch bei E. Norden in der Einleitung seines Commentars zum vergilischen Unterweltsbuch wertvolle Anhaltspunkte. Norden zeigt dort, dass ein Teil der Unterweltsschilderung und die Worte des Anchises (Aen. VI 724 ff.) auf Poseidonios zurückgehen, und zwar denkt er (a. a. O. S. 22) speziell an einen προτρεπτικὸς λόγος des Stoikers.[1]) Wir dürfen umgekehrt die Stellen des Vergil, Cicero u. s. w., die Norden mit Plutarchstellen vergleicht, welche ihm posidonianisch scheinen, als

[1]) S. a. A. Dieterich, Nekyia, S. 145.

willkommene Vermehrung der Kennzeichen für den Ursprung des Timarchmythus verwerten, weil sie Norden durch seinen Vergleich teilweise in ein neues Licht gerückt hat. Allerdings aus dem Vergleich von Plutarch 593 A, wo die Styx ὁδὸς εἰς Ἅιδου genannt wird, mit Vergil 439 „noviens Styx interfusa" und Cicero Somn. Scip. 17 „novem orbibus connexa sunt omnia" geht höchstens der gemeinsame Ursprung der Vergil- und Cicerostelle hervor; die Plutarchstelle beweist wohl wenig. In welcher κατάβασις mochte die Styx nicht vorgekommen sein, und mit den neun Kreisen will es nicht ganz stimmen, wenn wir bei Plutarch unmittelbar vor der genannten Stelle lesen: τὴν δὲ Φερσεφόνης μοῖραν, ἣν ἡμεῖς διέπομεν τῶν τεττάρων μίαν οὖσαν ὧν ἡ Στὺξ ὁρίζει. Hatte schon Norden wenig Anlass, die Stelle heranzuziehen, so dürfen wir noch viel weniger Schlüsse aus den verglichenen lateinischen Stellen auf den Mythus wagen.

Viel eher lässt sich die ganze Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem δαίμων bei Plutarch mit dem Wort des Anchises (v. 743) vergleichen:

Quisque suos patimur manes.

(vergl. Norden S. 32.)

Ganz sicher aber scheint mir zu sein, dass der κλαυθμὸς βρεφῶν bei Plutarch (590 F) sehr nahe verwandt ist mit Vergil 426 ff:

Continuo auditae voces vagitus et ingens
Infantumque animae flentes, in limine prius
Quos dulcis vitae exsortis et ab ubere raptos
Abstulit atra dies et funere mersit acerbo.

So kommt man mit grosser Wahrscheinlichkeit auf Poseidonios als nächstes Vorbild des Mythus; und will man die Schrift, aus der Plutarch speziell geschöpft haben könnte, näher bezeichnen, so darf man wohl den Protreptikos nennen, der wahrscheinlich ein eschatologisches Kapitel enthalten hat.

Heinze, der die Kap. 20 und 21/23 getrennt behandelt, nimmt für beide Stücke Poseidonios als Gewährsmann an.

Da ergibt sich nun zunächst eine Schwierigkeit. Dass nämlich die Äusserungen über die Dämonen in beiden Abschnitten sich nicht genau decken, wurde schon mehrfach konstatiert (s. o. S. 6, S. 10); daher könnte man einwenden, wenn Poseidonios Quelle für den Mythus sei, dürfe man ihn nicht zugleich für den Gewährsmann des Simmias in Kap. 20 halten. Demgegenüber lässt sich jedoch sagen, dass sicher auch Poseidonios nicht immer und überall über denselben Gegenstand genau dieselbe Ansicht hatte; ausserdem durfte er gerade in einem Mythus von seinen sonst vertretenen Ansichten wohl abgehen; dazu kommt, dass Wort und Begriff δαίμων nicht immer dieselbe Bedeutung haben (vergl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 81 ff.).

Trotzdem ist wohl nicht anzunehmen, dass Simmiasrede und Timarchmythus aus der gleichen Schrift des Poseidonios stammen; Plutarch hätte in diesem Fall kaum so scharf zwischen beiden Teilen geschieden, wie er es tut. Dagegen ist es sehr wohl möglich, dass Plutarch die zwei Stücke aus zwei Schriften des Poseidonios nahm. Ob freilich die Quelle der Simmiasrede die Schrift περὶ θεῶν war (s. o. S. 27) oder περὶ μαντικῆς oder vielleicht auch περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων, das lässt sich bei dem heutigen Stand der Poseidoniosforschung nicht entscheiden.

3. Kap. 24. Dass die Worte des Theanor stoisches Gut enthalten, und zwar in den verschiedenen Bestandteilen der Rede, wenn solche überhaupt anzunehmen sind, hat Heinze (S. 105 f.) bewiesen und Hirzel (S. 160) zugegeben.

Heinze führt besonders zwei überzeugende Argumente an, für jeden der von ihm angenommenen Teile eines. 1. Die Unterscheidung des τεχνικὸν und ἄτεχνον γένος μαντικῆς wird uns ausdrücklich als stoisch bezeugt; Ps.-Plutarch De vita et poesi Homeri 212: ταύτης [sc. τῆς μαντικῆς] οὖν τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωικοί, οἷον ἱεροσκοπίαν καὶ οἰωνοὺς . . . τὸ δέ, ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον, τουτέστιν ἐνύπνια καὶ ἐνθουσιασμούς. οὐδὲ ταῦτα οὖν Ὅμηρος ἠγνόησεν· ἀλλ' οἷδε μὴν μάντεις καὶ ἱερεῖς καὶ ὀνειρο-

πόλους, ἔτι δὲ καὶ οἰωνιστάς . . . ἐπεὶ δὲ καὶ ὁ Ἕλενος αὐτήκοός φησι θείας φωνῆς γεγονέναι,

„Ὡς γὰρ ἐγὼν ὄπ' ἄκουσα θεῶν αἰειγενετάων,"

παρέχει πιστεύειν ὅτι καὶ Σωκράτης ἀπὸ τῆς τοῦ δαιμονίου φωνῆς ἐμαντεύετο.

Ob nun schon Plutarch selbst in seinem Ὁμηρικαὶ μελέται dies Beispiel anführte, ist für unsere Untersuchung belanglos.[1]) Soviel aber ist klar: es gab eine stoische Schrift, die, genau wie es hier Theanor tat, sich bei der Unterscheidung zwischen natürlicher und künstlicher Mantik auf Homer berief und ebenfalls den Helenos für das ἄτεχνον γένος als Beispiel anführte. Und dass diese stoische Schrift sich mit der Erklärung des sokratischen δαιμόνιον beschäftigte, ist durch die angeführte Stelle auch bewiesen. Dabei ist es möglich, dass der Stoiker ebenso wie Theanor die Mantik nur benützte, um das Wirken des δαιμόνιον verständlich zu machen, mit anderen Worten,

[1]) Herm. Schrader „De Plutarchi Chaeroneensis Ὁμηρικαῖς μελέταις et eiusdem quae fertur Vita Homeri", Gotha 1899, kommt zu dem Resultat, dass die uns jetzt vorliegende Schrift manches Stück aus der früheren echten überkommen hat. Aus dem, was Plutarch in den Μελέται behandelte, stammt nach Schrader der mittlere Teil (112—160) der erhaltenen Schrift; die Stücke nach 160 sollen aus Schulbüchern entnommen sein, die sich an die Lektüre eng anschlossen. Demnach gehörte Kap. 212 dem Plutarch nicht an.

Anders urteilte Baedorf „De Plutarchi quae fertur vita Homeri" Münster 1899. Er druckt (S. 12) unser Kapitel ab mit der Bemerkung: „Tanta certe eis (d. h. Kapitel 212 der Homervita und De genio 24) intercedit necessitudo, ut, si gravibus causis vetaremur libellum de quo agimus Plutarcho tribuere, tamens eius criptorem Plutarchi de genio Socratis disputationem cognovisse eiusque argumentum in suum usum convertisse nemo negaret. Dieser Schluss ist jedoch nicht zwingend; denn Plutarch spricht in De genio Socr. nicht ausdrücklich von den Stoikern, und dass dies der Verfasser der Homervita aus seinen eigenen Kenntnissen hinzugetan haben sollte, ist nicht wahrscheinlich.

Vielmehr stand das Ganze entweder in Plutarchs echten Μελέται oder in der hier Plutarch (De genio) und dem Verfasser der ps.-plutarchischen Homervita gemeinsamen Quelle.

dass eine Schrift περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου anzunehmen ist. Natürlich wäre es umgekehrt auch denkbar, dass die Schrift sich in der Hauptsache mit Mantik beschäftigte und nur gelegentlich auf Sokrates zu sprechen kam. Aber für die erstere Möglichkeit spricht ganz entschieden der Umstand, dass Sokrates auch bei Ps.-Plutarch nach der Nennung des Helenos angeführt wird, wo er doch mit dem Gegenstand der Untersuchung gar nichts zu tun hat; das ist viel leichter zu erklären, wenn Sokrates im Mittelpunkt der Schrift stand, die Ps.-Plutarch an dieser Stelle — direkt oder auch wieder aus zweiter Hand — benützt.[1]) Auch hier kommt zu dem von Heinze bereits beigebrachten Material noch eine Parallele mit der Schrift περὶ κόσμου, die an stoische Herkunft denken lässt.

De mundo 6 (Bekker 399) handelt davon, wie durch einen leichten Anstoss vonseiten der Gottheit alles in Bewegung gesetzt wird; dabei kommt der Vergleich vor:

ἔοικε δὲ κομιδῇ τὸ δρώμενον τοῖς ἐν πολέμου καιροῖς μάλιστα γινομένοις, ἐπειδὰν ἡ σάλπιγξ σημήνῃ τῷ στρατοπέδῳ· τότε γὰρ ἕκαστος ἀκούσας . . .

Genau denselben Gedanken veranschaulicht mit demselben Bild:

De gen. Socr. 24 (593 D): ὥσπερ γὰρ τῶν βασιλέων καὶ τῶν στρατηγῶν τὴν διάνοιαν οἱ μὲν ἐκτὸς αἰσθάνονται καὶ γινώσκουσι πυρσοῖς τισι καὶ κηρύγμασι, καὶ ὑπὸ σαλπίγγων, . . . οὕτω τὸ θεῖον . . . σημεῖα δίδωσιν.

Interessant ist auch, dass in beiden Schriften (Gen. Socr. 24, De mundo 6, 399) Gott mit einem Feldherrn verglichen wird.[2])

2. Auch für den „zweiten Teil" der Theanorrede lässt sich, wie Heinze zeigt, stoischer Ursprung sicher nachweisen. Das Mitleid der befreiten Seelen, von dem Theanor spricht,

---

[1]) Über die Quelle, die Willing hier annimmt, s. o. S. 17.

[2]) Vergl. dazu Capelle, Neue Jahrb. (1905) VIII, 556[8] und die von ihm angeführten Parallelen.

erinnert an die Menschenliebe, die nach Diog. Laert. VII 151 die Stoiker den Göttern zuschrieben, und an die ganz stoisch klingende Philonstelle De somn. I, p. 643 M (147 W): οὔτε γὰρ ὁ θεὸς οὔτε λόγος θεῖος ζημίας αἴτιος, ἀλλὰ συγκαταβαίνοντες διὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν . . . Dazu kommt die Verwandtschaft mit dem von Heinze (a. a. O. S. 100) als stoisch erkannten Kap. 8 der XIV. Dissertation des Maximos Tyrios.

Genauer bestimmen lässt sich der Gewährsmann des Theanor leider nicht. Man kann nur sagen, dass eher an die spätere als an die alte Stoa zu denken ist (wegen der mantischen Theorien). Nun hat ein Philosoph der mittleren Stoa eine Schrift περὶ Σωκράτους verfasst: Panaitios (vergl. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa S. 231); wir wissen auch, dass Plutarch diese Schrift gekannt hat. Doch lässt sich nicht feststellen, ob Panaitios darin auf das δαιμόνιον zu sprechen kam — was wir haben, sind nur biographische Notizen —, und vor allem ist gerade Panaitios nicht der Mann, dem wir die bei Plutarch ausgesprochenen Gedanken zutrauen dürfen. Es ist bekannt, dass er die Mantik im landläufigen Sinn abgelehnt hat (cf. Schmekel a. a. O. 191). Wie er sich gerade zum Dämonenglauben gestellt hat, lässt sich nicht mehr ermitteln. Einen anderen Namen aber nennt die Überlieferung nicht. Auch hier wird man allerdings da und dort an Poseidonios erinnert, so bei den Gedanken über die Seelenwanderung (über die Seelenwanderung bei Poseidonios vergl. Heinze S. 132!); der oben in De mundo nachgewiesene Vergleich lässt gleichfalls an ihn denken.

Das eine hat die angestellte Nachprüfung und Erweiterung des Vergleichsmaterials ergeben, dass alle Erklärungen des sokratischen δαιμόνιον, die Plutarch als diskutierbar hinstellt, aus stoischen Quellen genommen oder doch von stoischen Gedankengängen vorwiegend beeinflusst sein müssen.

III. Die zeitliche Reihenfolge der dämonologischen Schriften Plutarchs.

Plutarchs Schrift περὶ δεισιδαιμονίας verwirft den Dämonenglauben und speziell den Glauben an böse Dämonen. De defectu oraculorum, De Iside et Osiride und De facie in orbe lunae stimmen dem Glauben an böse Dämonen zu. De genio Socratis hält insofern die Mitte ein, als böse Dämonen überhaupt nicht berücksichtigt werden.

Die Widersprüche sind unleugbar vorhanden, absprechen lässt sich aber keine der genannten Schriften dem gemeinsamen Autor Plutarch. So bleiben zur Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache nur zwei Wege: entweder hat Plutarch, jeder eigenen Meinung bar, heute schon das Gegenteil seiner gestrigen Ansicht vertreten, je nachdem er zufällig die oder jene Quelle ausschrieb, oder die verschiedenen Auffassungen sind das Ergebnis seiner inneren Entwicklung, die demnach einen weiten Weg durchmessen haben müsste. Ersteres traut man dem Autor, dem sich ehrlicher Wille zu wissenschaftlichem Ernst doch nicht absprechen lässt, nicht gerne zu, und wenn sich die andere Möglichkeit nur irgendwie wahrscheinlich machen lässt, so wird man sie als gegeben annehmen dürfen.

Welches die Endpunkte der Entwicklung sein müssen, wurde schon gesagt, nur ist noch nicht ausgemacht, was am Beginn, was am Schluss zu stehen hat.

Schon unsere tägliche Erfahrung zeigt, dass der junge Mann meist freiere Ansichten hat als der Greis, der dem Dogma in jeder Form leichter zugänglich ist. Und das Beispiel des Platon, der im Alter immer mehr den pythagoreischen Philosophemen zuneigte, macht es auch wahrscheinlich, dass die mit vielen Pythagoreismen durchsetzte Philosophie des Xenokrates das Glaubensbekenntnis des alternden Plutarch war.

Dazu kommen noch andere Gründe, die uns die Schrift über den Aberglauben an den Anfang stellen heissen und den xenokratisch gefärbten Schriften einen Platz in der späteren Zeit des Autors anweisen.

Der Verfasser von De Iside et Osiride war Priester in Delphi, als er den väterlich belehrenden Brief an Klea schrieb; und solche Priesterstellen bekleideten doch wohl nur reife Männer. Jedenfalls aber ist es undenkbar, dass Plutarch von da aus noch den ganzen, langen Weg bis zu den Anschauungen von περὶ δεισιδαιμονίας zurückgelegt haben sollte.

Immerhin sind dies mehr subjektive Erwägungen; es lässt sich aber auch zuverlässig nachweisen, dass die Schrift über den Aberglauben in die Frühzeit des Verfassers zu setzen ist. Sie gehört nämlich zu denen, die mit dem Stil der Diatribe sehr viel gemein haben; das hat J. Seidel[1]) gezeigt. Dass aber ein Mann, der schon einmal ernsthafte philosophische Abhandlungen geschrieben hat, nachträglich noch sich auf dem Gebiet der rhetorisch gerichteten Diatribe versuchen sollte, ist wiederum kaum anzunehmen. Wir wissen ja auch aus Plutarchs eigenem Munde, dass er später die rhetorische Schriftstellerei nicht mehr gebilligt hat (vergl. R. Jeuckens).[2])

Nun wäre es sehr zu begrüssen, wenn sich aus Beziehungen zu den Viten, deren Reihenfolge seit den Untersuchungen von J. Muhl (Plutarchische Studien, Progr. Ausgburg St. Anna 1885) ziemlich feststeht, einige festere Anhaltspunkte für die Datierung der philosophischen Schriften gewinnen liessen. Leider ist aber auch da wenig zu ermitteln. Es gibt nur eine Stelle in den Lebensbeschreibungen, wo Plutarch selbst mit seinen Anschauungen über den Dämonenglauben hervortritt: Dion, Kap. 2. Dort spricht er davon, dass dem Brutus ebenso wie dem Dion das δαιμόνιον den Tod vorhergesagt habe. Er fährt fort: καίτοι λόγος τίς ἐστι τῶν ἀναιρούντων τὰ τοιαῦτα, μηδενὶ ἂν νοῦν ἔχοντι προσπεσεῖν φάντασμα δαίμονος μηδὲ εἴδωλον, ἀλλὰ παιδάρια καὶ γύναια καὶ παραφόρους δι' ἀσθένειαν ἀνθρώπους ἔν τινι πλάνῳ ψυχῆς ἢ δυσκρασίᾳ σώματος γενομένους δόξας ἐφέλκεσθαι κενὰς καὶ ἀλλοκότους, δαίμονα πονηρὸν ἐν αὐτοῖς δεισιδαιμονίαν

[1]) Vestigia diatribae qualia reperiuntur in aliquot Plutarchi scriptis moralibus. Dissert., Breslau 1906.

[2]) Plutarch von Chaeronea und die Rhetorik. Dissert., Strassburg 1907.

ἔχοντας. εἰ δὲ Δίων καὶ Βροῦτος, ἄνδρες ἐμβριθεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ πρὸς οὐδὲν ἀκροσφαλεῖς οὐδ' εὐάλωτοι πάθος, οὕτως ὑπὸ φάσματος διετέθεσαν, ὥστε καὶ φράσαι πρὸς ἑτέρους, οὐκ οἶδα μὴ τῶν πάνυ παλαιῶν τὸν ἀτοπώτατον ἀναγκασθῶμεν προσδέχεσθαι λόγον, ὡς τὰ φαῦλα δαιμόνια καὶ βάσκανα προσφθονοῦντα τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι καὶ ταῖς πράξεσιν ἐνιστάμενα ταραχὰς καὶ φόβους ἐπάγει σείοντα καὶ σφάλλοντα τὴν ἀρετήν, ὡς μὴ διαμείναντες ἄπτωτες ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀκέραιοι βελτίονος ἐκείνων μοίρας μετὰ τὴν τελευτὴν τύχωσιν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς ἄλλον ἀνακείσθω λόγον.

Es fragt sich, ob wir in den letzten Worten einen Hinweis auf eine der uns bekannten Schriften sehen dürfen oder nicht. In Betracht käme höchstens De defectu oraculorum, wo von bösen Dämonen einiges gesprochen wird. Aber die im Dion in Aussicht gestellte Schrift musste noch viel mehr darauf eingehen als dies hier geschieht.[1]) Sollte etwa die Schrift περὶ δεισιδαιμονίας πρὸς Ἐπίκουρον gemeint sein, die im Lampriaskatalog (Nr. 155, Bern. VII S. 476) erwähnt wird? Etwas Bestimmtes lässt sich darüber nicht sagen. Das einzige, was man aus der Stelle schliessen darf, ist also, dass Plutarch, als er die Hälfte der Viten geschrieben hatte (Dion-Brutus ist Nr. 12, wie der Autor selbst unmittelbar nach der zitierten Stelle sagt), der Deisidaimonie gegenüber keine ablehnende Haltung mehr beobachtete.

Es hat viel für sich, die Schrift De genio Socratis zeitlich vor die Pelopidasvita zu setzen, wie dies Christ (S. 85 ff.)[2]) und Hirzel (S. 155 f.) unter Beiziehung verschiedener Argumente wahrscheinlich machen wollen; zwingend ist diese Datierung aber nicht.[3]) Dass auch der ganze schriftstellerische Charakter noch auf die frühere Zeit hinweist, zeigt Hirzel (S. 152 f.).

---

[1]) Vergl. Christ a. a. O. S. 89.

[2]) Allerdings ist das Argument, das Christ aus dem Vergleich von Pelopidas 8 und De genio Socr. 587 F ziehen möchte, sicher zu schwach.

[3]) E. v. Stern, Xenophon und die böotische Geschichtsüberlieferung, 1887, möchte die Schrift von Daimonion nach dem Pelopidas ansetzen (S. 69). aber auch ohne zwingenden Grund.

Endlich könnte man aus den im wesentlichen stoisch klingenden Ideen des Dialogs noch den Schluss zu ziehen wagen, dass die polemischen Schriften gegen die Stoa zu einer anderen Zeit, wahrscheinlich später, geschrieben sein werden. Freilich richten sich diese antistoischen Stücke in der Hauptsache gegen die alte Stoa, während De genio Socratis von der mittleren Stoa beeinflusst ist.

Die wahrscheinlichste Reihenfolge der dämonologischen Schriften wäre nun die:

1. De superstitione,
2. De genio Socratis,
3. De facie in orbe lunae,
4. De Iside et Osiride (die Lehre des Xenokrates von den bösen Dämonen schon vorgetragen, aber noch nicht voll anerkannt),
5. De defectu oraculorum.

IV. Bedeutung der Dämonologie für die Philosophie des Plutarch.

Volkmann (Leben und Schriften Plutarchs, 1869 II, 292) meint, die Dämonologie sei „als eigentlicher Mittelpunkt von Plutarchs religiösen Ansichten“ zu betrachten. Das mag man gelten lassen für die Zeit, wo De defectu oraculorum entstand, wobei man sich auf Kap. 10 dieser Schrift berufen kann.[1])

Hirzel sagt sogar (Dialog II, 157): „So helfen die Traditionen der Heimat und die Forderungen der Gegenwart beide dazu, ihn, d. h. den Dämonenglauben) in den Mittelpunkt von Plutarchs Welt- und Lebensanschauung zu rücken.“ Das geht nun sicher zu weit. Es scheint vielmehr aus verschiedenen Gründen geraten, der Dämonologie für das Ganze der plutarchischen Philosophie keine übermässige Bedeutung beizumessen.

1. Der Vergleich der Dämonenlehre in ihrer ganzen Stellung zum „System“ des Autors mit der Bedeutung der Ideen-

[1]) Vergl. auch Zeller III 2⁴, 194, 195.

lehre für Platon (Hirzel S. 161) hinkt stark. Einmal haben wir von Plutarch nicht wie von Platon sämtliche Schriften erhalten, so dass sich ein so allgemeines Urteil hier nur mit der grössten Vorsicht aussprechen lässt. Und dann ist doch die Ideenlehre Platons von ganz anderem Einfluss auf sein System (nicht nur auf die Metaphysik, sondern besonders auch auf die Erkenntnislehre) als Plutarchs Dämonologie, die immer nur einen kleinen Teil des ganzen Systems berühren kann. Die einzige Parallele, die man zugeben darf, liegt darin, dass sich Plutarchs Dämonenlehre ebenso wie die Ideenlehre Platons stetig weiter entwickelt hat.

2. In den erhaltenen Schriften ist die Dämonologie nirgends Selbstzweck, sondern immer nur Hilfskraft; sie wird bald zur Erörterung mantischer Fragen, bald zur Ausführung eschatologischer Gedankengänge beigezogen. Auch darf man keine der Schriften, in denen von Dämonen gesprochen wird (vergl. das vorige Kapitel), ausschliesslich oder im vollen Sinne des Wortes dämonologisch nennen. In Betracht käme nur die in Dio II versprochene Schrift, von der wir aber nicht einmal wissen, ob sie jemals geschrieben worden ist.

3. Wagen wir es aber doch, uns aus dem, was erhalten ist, ein Gesamtbild von Plutarchs Philosophie und eine Vorstellung von deren Mittelpunkt zu bilden, so müssen wir sagen: Plutarch scheint doch viel zu stark auf das Praktisch-Ethische gerichtet, um nicht in philosophischen Spekulationen und Konstruktionen wenig mehr als blosse Hilfskräfte zu sehen. Die Spitze einer Ethik nun war die Religion (vergl. Zeller a. a. O. S. 205). Für seine Begründung der Gottverwandtschaft des Menschen aber, und darauf musste es ihm ja vor allem ankommen, war wohl das Wichtigste die Theorie von der Weltseele. Nun ist nach Plutarchs Ansicht — wenigstens in einer Periode seiner philosophischen Entwicklung — die Welt von der Gottheit nicht scharf getrennt (Platon. quaestiones 2, 1, 5, dazu Zeller S. 191). So wäre nach den rein theoretischen, dogmatischen Ansichten Plutarchs eine fremde Vermittlung zwischen Gott und Mensch prinzipiell nicht notwendig. Anders

gestaltet sich das in der Praxis. Darum hat er auf Mantik immer etwas gehalten. Und in der Mantik wiederum spielen die Dämonen nach Plutarch, wenigstens nach einem Teil seiner Schriften, eine entscheidende Rolle.

Aber wer die Gottverwandtschaft der Seele in der oben charakterisierten Weise vertritt, für den kann die Mantik und die Vermittlung der Dämonen nicht mehr die Hauptsache sein, nicht mehr der Mittelpunkt der ganzen Philosophie.

Jedenfalls darf man also Plutarchs Dämonenglauben nicht auf Kosten seiner anderen Auffassung zu sehr in den Vordergrund rücken.

B. Die Quellen für das Historische in der Schrift.

I. Überblick über die bisherige Beurteilung der Frage.

Zur Feststellung der Quellen, denen Plutarch in den historischen Stücken der Schrift über das Daimonion des Sokrates gefolgt ist, sind auch die Untersuchungen heranzuziehen, die sich mit den Quellen der Pelopidasvita beschäftigen. Dass der Autor in beiden Schriften dieselben Gewährsmänner hat, wurde mehrfach nachgewiesen (cf. S. 57).

Für die Vita wurde eine derartige Untersuchung zuerst angestellt von:

A. H. L. Heeren, De fontibus et auctoritate vitarum parallelarum Plutarchi commentationes quattuor. Goett. 1820.

S. 50 kommt Heeren auf den Pelopidas zu sprechen. Xenophon lehnt er von vornherein ab („qui quomodo Epaminondae laudem depresserit nemo ignorat in historiis eius vel mediocriter versatus", was natürlich für Pelopidas auch zu gelten hat). Plutarchs Gewährsmann müsse die thebanischen Verhältnisse in recht breitem Umfang berücksichtigt haben. Heeren denkt an Ephoros, doch wäre es ihm auch sympathisch, wenn man die Spuren eines thebanischen Spezialhistorikers nachweisen könnte. Er nennt den Anaxis und Dionysodoros. Das Ganze ist jedoch sehr knapp gehalten.

G. R. Sievers, Geschichte Griechenlands vom Ende des peloponnesischen Krieges bis zur Schlacht von Mantinea, 1840,

glaubt (S. 171[20]) Ephoros mit einiger Wahrscheinlichkeit als Quelle des Plutarch annehmen zu dürfen.

Eine von Heeren unabhängige Arbeit (vergl. Vorrede S. VI) ist:

Martin Haug, Die Quellen Plutarchs in den Lebensbeschreibungen der Griechen. Gekrönte Preisschrift, Tübingen 1854.

S. 58 ff. stellt Haug den Unterschied zwischen der plutarchischen Darstellung und der des Xenophon fest. Wegen der Übereinstimmung mit Nepos glaubt er auf Ephoros oder Theopomp schliessen zu können, vor allem auf Ephoros, was jedoch nicht näher untersucht wird. Anaxis und Dionysodor werden auch wieder erwähnt, auch Kallisthenes, aber Haug geht nicht weiter darauf ein.

Nachdrücklich auf Kallisthenes hingewiesen hat zum erstenmal:

Queck in seinem Stargarder Programm „Beiträge zur Quellenkunde Plutarchs“ 1875 und in seiner Dissertation „De fontibus Plutarchi in vita Pelopidae“, Jena 1876, einer lateinischen Version des Programms.[1])

Queck führt (S. 19 ff.) die Kap. 5—14 der Pelopidasvita, deren Einheitlichkeit er durch Vergleich mit den entsprechenden Stellen von De genio Socratis erweist, auf das Geschichtswerk des Olynthiers Kallisthenes zurück.

E. v. Stern, Geschichte der spartanischen und thebani-Hegemonie vom Königsfrieden bis zur Schlacht bei Mantinea, Dissert. Dorpat 1884, kommt bei der Geschichte von Thebens Befreiung (S. 55) darauf zu sprechen, dass Plutarchs Quelle sicher nicht Ephoros sein könne, wenn auch der wahre Gewährsmann nicht mit Sicherheit zu nennen sei. S. 249 stellt Stern die These auf, der Autor Plutarchs in De genio Socr. und im Pelopidas — zugleich die Quelle des Diodor im 15. Buch — sei ein böoterfreundlicher Geschichtschreiber aus der Zeit Alexanders des Grossen, wahrscheinlich Kallisthenes.

---

[1]) Die Zitate werden nach der Dissertation gegeben.

Sterns spätere Schrift „Xenophon und die böotische Geschichtsüberlieferung", Dorpat 1887, ist eine Fortführung dessen, was er schon in seiner Dissertation andeutet. Die Arbeit beabsichtigt zunächst eine Ehrenrettung des Xenophon als Geschichtsdarsteller in den letzten Büchern der Hellenika. Nach Stern wendet sich Xenophons Geschichtschreibung gegen die zu seiner Zeit umlaufenden tendenziös böotisch gefärbten Darstellungen der Geschichte von Spartas und Thebens Hegemonie. Die böotische Überlieferung findet er bei Plutarch erhalten und betrachtet als Quelle zum Pelopidas den Kallisthenes, zum Daimonion den Anaxis und Dionysodor.

Wilh. Christ, „Plutarchs Dialog vom Daimonion des Sokrates" in den Sitzungsberichten der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, phil. Klasse 1901, S. 59 ff. hält Xenophon für Plutarchs Hauptquelle. Als zweite Quelle gilt ihm nach dem Vorgang von Sievers (s. o.) Ephoros. Die Arbeiten von Queck und Stern scheinen ihm entgangen zu sein.

Eine Nachprüfung der umstrittenen Quellenfrage hat vor allem zwei Fragen zu beantworten: 1. ob Plutarchs „böotische" Quelle Ephoros oder Kallisthenes oder sonst jemand war, und 2. ob ausserdem noch Xenophon als Haupt- oder Nebenquelle anzunehmen ist.

II. Ephoros oder Kallisthenes?

Dass Plutarch im historischen Teil des Dialogs über das Daimonion des Sokrates, in der Schilderung von Thebens Befreiung, nicht Xenophons Hellenika allein als Quelle benutzt haben kann, ist eine schon mehrfach bewiesene Tatsache. Denn bei Xenophon finden wir viele Dinge nicht, die Plutarch, Cornelius, Nepos und Diodor berichten. So ist bei Xenophon (V 4, 3) Melon nur von sechs Verbannten begleitet, bei Plutarch (De genio Socr. 2, Pelopidas 8) und Nepos (Epaminondas 2) wird als Zahl der Verschworenen einschliesslich Melon zwölf angegeben. Viel wichtiger ist es, dass Pelopidas, der von Plutarch am meisten genannt wird, bei Xenophon gar nicht

vorkommt, ein Umstand, dem Christ (a. a. O. S. 69) schon zu zu seiner vollen Bedeutung verholfen hat. Ferner spricht Xenophon (V 4, 13) nur von einem Kommandanten der Kadmea, der von den Lakedaimoniern mit dem Tode bestraft wird, weil er den Entsatz nicht abgewartet hat, Plutarch aber (De genio 34, Pelopidas 13) nennt drei Kommandanten, deren Namen er sogar anzugeben weiss, und erzählt, dass zwei davon hingerichtet wurden, der dritte aber mit einer Geldstrafe davon, kam, weil er beim Sturm auf die Kadmea nicht zugegen gewesen war (auch Diodor gibt diese Version). Ähnliche Differenzpunkte sind noch in grösserer Zahl nachzuweisen; sie sind teilweise bei Christ (a. a. O. S. 68 ff.) angegeben und ausführlicher in der Dissertation von Queck (s. o. S. 53), einer Arbeit, die Christ entgangen war.

Die zweite Quelle Plutarchs, die wir daher annehmen müssen, nennt Christ (S. 71) ohne eingehendere Begründung Ephoros. Denn Theopomp komme hier nicht in Betracht und ausserdem sei im Pelopidas (Kap. 17) ausdrücklich auf Ephoros hingewiesen. Doch neben Ephoros und Theopomp, der hier natürlich auszuscheiden hat, ist an der zitierten Stelle auch Kallisthenes genannt. Dieser darf jedoch hier keineswegs, wie es bei Christ geschieht, vollständig ignoriert werden. Wenn man nämlich der Sache nachgeht, finden sich mehrere gute Anhaltspunkte dafür, dass wir mit grosser Wahrscheinlichkeit die Hellenika des Kallisthenes von Olynth als Quelle des Plutarch betrachten dürfen.

1. Jedenfalls hat Pluturch das Geschichtswerk des Kallisthenes gelesen. Er nennt seinen Namen ausser Pelop. 17 noch im Kimon 12/13 (vergl. Ed. Schwartz im Hermes 35, 126), Aristides 27, Agesilaus 34.

All diese Stellen sind gewiss aus den Hellenika des Autors zitiert. [1])

[1]) Nicht zur Sache gehören die Stellen in den pseudo-plutarchischen Schriften und die sicher der Alexandergeschichte des Olynthiers entnommenen Zitate.

2. Dem Diodor (XIV 117, 8 und XVI 14, 4) verdanken wir die Nachricht, dass Kallisthenes in zehn Büchern die Geschichte der Jahre 387—356 geschrieben hat. Schon das berechtigt zu der Annahme, dass Plutarch das Werk gelesen und wohl auch häufiger benützt hat, als er es ausdrücklich nennt; denn aus den Zitaten allein darf man bei Plutarch wie bei jedem andern antiken Autor noch nicht auf die mehr oder weniger ausgedehnte Benützung einer Quelle schliessen.

3. Nachdem ferner Kallisthenes in zehn Büchern die Geschichte von nur 30 Jahren behandelt hat und das Geschick der thebanischen Hegemonie das Wichtigste in diesem Zeitraum ist, darf man sehr wohl mit der Möglichkeit rechnen, dass auch Einzelheiten der folgenschweren Vorgänge bei der Befreiung Thebens nicht unerwähnt geblieben sind. Erkennt man dies an, so braucht man auch keinen der leidigen Spezialhistoriker von Theben als Quelle anzunehmen, mit denen man, wie schon Christ (a. a. O. S. 73) zeigt, doch nicht weiter kommen kann. Wenn die Annahme ihrer Benutzung durch die Erwägungen von Christ auch nicht unmöglich gemacht ist, so hat sie doch recht wenig für sich.

4. Das Interesse des Olynthiers Kallisthenes für die Befreiung Thebens musste erhöht werden durch die besonders freundschaftlichen Beziehungen, die damals zwischen Theben und Olynth bestanden und die uns für die Zeit des makedonischen Königs Amyntas in einem Brieffragment aus etwas späterer Zeit ausdrücklich bezeugt werden. Dies ist der Oxyrrhynchos-Papyrus I, 13: Θηβαῖοι μὲν γὰρ πρῶτον Ἀμύνταν τὸν πατέρα τὸν Φιλίππου μετ᾽ Ὀλυνθίων ἐπεχείρησαν ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς χώρας, ἀποστερῆσαι δὲ τῆς βασιλείας . . . Diese Stelle in Verbindung mit Xenophon Hell. V 2, 14 veranlasst auch Ed. Schwartz (Hermes 35, 107) zu der Behauptung: „Kallisthenes hat, wenn nicht alles täuscht, die panegyrische Tradition über Pelopidas und Epaminondas begründet und den Glanz der neuen historiographischen Kunst, die er im Gegensatz zu dem Isokrateer Ephoros schuf, in den Dienst der so plötzlich hervorgetretenen dritten hellenischen Grossmacht gestellt.

Das ist verständlich bei einem Olynthier und einem von künstlerischen Gesichtspunkten geleiteten Geschichtsschreiber, der eine innere, den Stoff beschränkende Einheit im Gegensatz zu der einen unendlich fortspinnenden Weltgeschichte verlangte."

All diese Erwägungen machen es zunächst sehr wahrscheinlich, dass die Hellenika des Kallisthenes neben dem Werk des Ephoros als Quelle ernstlich in Betracht kommen.

Zur Weiterführung des Beweises muss auch das herangezogen werden, was Queck (a. a. O.) über die Quelle der der Pelopidasvita ermittelt hat. Dass nämlich der Dialog De genio Socratis aus derselben Quelle (oder denselben Quellen) geschöpft ist wie die Vita, geht aus der ganzen Darstellung hervor, die nur in ganz unwesentlichen Punkten differiert. Die Belege für diese Gleichheit geben Queck (S. 11 ff.) und unabhängig davon Christ (S. 78 ff.).

Nur E. v. Stern (Xenophon und die böotische Geschichtsüberlieferung, S. 52 ff.) möchte an der Hand einiger Verschiedenheiten nachweisen, dass Dialog und Vita nicht genau derselben Quelle entstammen. Da die Identität der Quelle für die weitere Beweisführung von grösster Wichtigkeit ist, muss hier auf die Einwände Sterns eingegangen werden.

Die erste der von Stern angeführten Diskrepanzen besteht darin, dass Charon im Pelopidas (Kap. 10) nur dem Pelopidas und seinen näheren Freunden den wahren Grund und Verlauf seiner Berufung zu den Tyrannen erzählt, während er den anderen Verschworenen die Wahrheit verschweigt und einige Kleinigkeiten als Veranlassung fingiert, im Dialog dagegen (Kap. 29) allen den wahren Hergang berichtet. Nun ist es ja richtig, dass — auch sonst, vergl. Christ S. 81 ff. — derartige kleine Unterschiede vorhanden sind; im Dialog wird die Sache viel reicher ausgemalt, was natürlich niemand davon abhalten wird die beiden Berichte auf genau die gleiche Quelle zurückzuführen. Aber der von Stern entdeckte Widerspruch ist überhaupt nicht vorhanden; wenn man auf diese Kleinigkeiten überhaupt Wert legt, so muss man bei genauerer Betrachtung gegen Stern einwenden: Kapheisias, der die ganze Sache in

De genie Socratis erzählt, war eben selbst unter den näheren Freunden des Pelopidas und Charon, denen die volle Wahrheit erzählt wurde, und hat keinerlei Veranlassung ausser dem, was ihm Charon sagte, auch noch das zu berichten, was dieser anderen Leuten mitgeteilt hat. Er berichtet ja auch sonst alles von seinem eigenen Standpunkt aus.

Der zweite Unterschied, den Stern sieht, ist allerdings vorhanden: im Dialog (Kap. 32) tritt Stillschweigen ein in dem Augenblick, wo die als Frauen verkleideten Verschworenen unter der Türe erscheinen; umgekehrt werden sie nach Pelopidas (11) mit lärmender Freude begrüsst. Stern nennt (S. 57) die Version der Pelopidasvita dramatischer; die Vorlage des „Daimonion" habe sich diesen Effekt entgehen lassen. Doch liegt die Sache umgekehrt. Zunächst ist es doch natürlicher, wenn die Trunkenen die längst ersehnten Weiber mit Freudengeheul begrüssen. Feiner und gesuchter ist die andere Version; das eintretende Schweigen mutet an wie eine Todesahnung. Sicher hat das Plutarch im Dialog der dramatischen Wirkung halber so gewendet; dadurch erklärt sich die Diskrepanz viel ungezwungener als durch Annahme von zweierlei Quellen.

Endlich findet Stern Widersprüche in den Berichten von der Ermordung des Leontiades (De genio 32, Pelopidas 11). Die Erzählungen sind zwar in einzelnen Punkten etwas verschieden, aber umgekehrt treffen sie stellenweise wieder so nahe, selbst im Wortlaut, zusammen, dass man gern an willkürliche Ausschmückung und kleine novellistische Kunstgriffe des Plutarch in einem Fall denkt, was Stern ohne weiteres von der Hand weist.

Stern glaubt auf diese seine Beobachtung den Schluss gründen zu dürfen (S. 69), dass im Dialog vom Daimonion direkt die Geschichte des Anaxis und Dionysodor benutzt ist, im Pelopidas Kallisthenes, der seinerseits wieder diesen beiden Historikern gefolgt sein soll. Dieser Schluss ist sehr gekünstelt, und auch abgesehen davon schon deswegen abzuweisen, weil, wie gesagt, seine Begründung hinfällig ist.

Die Resultate, zu denen Queck in der Quellenbestimmung der Pelopidasvita gelangt, dürfen also unbedenklich auch für den historischen Teil des Dialogs verwendet werden.

Queck spricht dem Gewährsmann des Plutarch als besonders charakteristische Eigenschaften zu die intime Kenntnis der thebanischen Verhältnisse (Queck S. 15, vergl. o. S. 56) und besonders reges Interesse für die Sakralaltertümer (Apolloheiligtum von Tegyra, Pelop. 16, Töchter des Skedasos, Pelop. 21, Grab der Alkmene in Haliartos, De genio 5, Trophoniosorakel ibd. 21/22). Freilich zwingt uns nichts, auch diese Einlagen der historischen Quelle des Plutarch zuzuweisen, denn er war ja bekanntlich selbst auf diesem Gebiet umfassend orientiert. Das kann also leicht aus einer anderen Quelle geflossen sein und darf jedenfalls bei der Bestimmung von Plutarchs Gewährsmann für Pelop. 5—26 nicht zu schwer ins Gewicht fallen.

Sehr wichtig ist dagegen Quecks Nachweis, dass Ephoros nicht Plutarchs Quelle gewesen sein kann. Dass Diodor in den Büchern XI ff. vornehmlich diesen Autor ausgeschrieben hat, gilt heute allgemein für bewiesen. Doch enthält gerade das XV. Buch, das die Geschichte der thebanischen Vormacht behandelt, ein Kapitel (81), das verschiedenen anderen Abschnitten des Werkes widerspricht. Queck schreibt darüber: „Nam primum quidem Diodorus capite 81 Thebanos de Lacedaemoniis tropaeum primum, cum eos apud Tegyras fugassent, capite 34 vero anno priore, quo Agesilaum ad Thebarum portas reiecissent, statuisse narrat[1]) . . . . Deinde Pelopidas cap. 81 ad urbem Spartam septuaginta milia hominum, cap. 62 vero plus quinquaginta milia admovisse fertur. Tertium Pelopidam, cum Thebani Spartam oppugnarent, cap. 81 arma in tropaeorum modum posuisse, cap. 65 autem Thebanos eorumque socios detrimenta fecisse ac cladem accepisse Epaminondamque suos

[1]) Diesen Widerspruch scheint auch Unger gesehen zu haben und beseitigen zu wollen, indem er für πρῶτον (Diodor XV, 81, ed. Vogel p. 474, 3) περιβόητον konjiziert. Die Konjektur wäre aber nur dann gerechtfertigt, wenn nicht noch mehr Widersprüche mit dem Vorhergehenden in Kap. 81 enthalten wären, die es verbieten hier an einen Schreibfehler zu denken.

incurrentes tuba revocasse legimus. Adde quod idem scriptor Thebanos in proelio, quod apud Thebas facerent, Agesilao suos tuba revocante tropaeum posuisse capite 34 refert. Postremo et illud mirandum est, quod, quantum in proelio Leuctrico ad victoriam perpetrandam cohors sacra valuerit, Diodorus cap. 81, ubi res a Pelopida gestas omnes breviter enumerat, non paucis absolvit, capite vero 65[1]), ubi pugnam Leuctricam illustrat, omnino tacet. E fontibus igitur diversis partem libri XV. eam, quae capita 34, 55, 62, 65 continet, et caput 81 fluxisse adfirmamus."

Volquardsen[2]) sucht die Sache mit dem Vorkommen von Deklamationen auch über andere Feldherrn (Leonidas XI, 1, Themistokles XI, 58) zu entschuldigen. Mit Recht betont jedoch Queck demgegenüber den prinzipiellen Unterschied zwischen diesen Lebensabrissen und dem hier besprochenen: „Tenent sane laudationes illae principem in Diodori centonibus locum, caput 81 meliorem de Diodoro movet opinionem."

Kap. 81 kann also nicht wohl aus Ephoros geschöpft sein. Es kommt aus einer Quelle, wo vielleicht schon bequem die Hauptverdienste des Pelopidas zusammengestellt waren, was wiederum auf eine in maiorem Boeotorum gloriam geschriebene Darstellung weisen dürfte.

Das Merkwürdige ist nun, dass der Bericht Plutarchs mit Diodor XV, 81, nicht mit den andern Kapiteln übereinstimmt, dass also Plutarch mit Ephoros nichts zu tun hat.

Um statt dessen die Urheberschaft des Kallisthenes wahrscheinlich zu machen, weist Queck (S. 28) auf ein Kallisthenes-

---

[1]) Soll wohl 55 heissen. Ich glaube, dass das Eingreifen des ἱερὸς λόχος doch auch aus Kap. 55 herausgelesen werden kann; aber eben der Umstand, dass nicht Pelopidas sondern ausdrücklich Epaminondas genannt wird und dass der ἱερὸς λόχος unter Bezeichnungen wie ἰδία καὶ περιττὴ τάξις vorkommt, nicht unter dem offenbar der böotischen Überlieferung eigenen offiziellen Namen, scheint mir hier ausschlaggebend zu sein und für Q. zu sprechen.

[2]) „Über die Quellen der griechischen und sizilischen Geschichte bei Diodor XI—XVI."

fragment hin, das Harpokration s. v. Sphodrias (ed. Bekker p. 174) überliefert. Harpokration erzählt da, Kallisthenes habe dem Sphodrias im zweiten Buch seiner Ἑλληνικὰ nachgesagt εὐήθη τε εἶναι λίαν καὶ κοῦφον πρὸς τὰς ἐλπίδας. Dieser Sphodrias kommt aber auch bei Plutarch, Pelop. 14 vor, wo es von ihm heisst ὑπόκουφος τὴν γνώμην καὶ κενῶν ἐλπίδων καὶ φιλοτιμίας ἀνοήτου μεστός.[1])

Ein anderes Kallisthenesfragment gibt Stephanos von Byzanz s. v. Τέγυρα (ed. Meineke I p. 611): Καλλισθένης ἐν γ' τῶν Ἑλληνικῶν εἶναι μαντεῖά φησι τὸ μὲν Ἰσμήνιον ἐν Θήβαις, τὸ δὲ Τροφώνιον ἐν Λεβαδείᾳ, τό δὲ ἐν Ἀβαῖς λεγόμενον ἐν Φωκεῦσι, τὸ δὲ κυριώτερον ἐν Δελφοῖς. Nun vermutet Queck sehr ansprechend, diese Worte müssten bei Kallisthenes an der Stelle stehen, wo er von der Schlacht bei Tegyra spricht. So können wir das, was Plutarch Pelop. 16 vom Apolloorakel bei Tegyra erzählt, wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Kallisthenes zurückführen.

Ein drittes wichtiges Kallisthenesfragment überliefert Cicero, De divin. I (34) 74: „Lacedaemoniis paulo ante Leuctricam calamitatem quae significatio facta est, cum in Herculis fano arma sonuerunt Herculisque simulacrum multo sudore manavit! At eodem tempore Thebis, ut ait Callisthenes, in templo Herculis valvae clausae repugnaculis subito se ipsae aperuerunt armaque quae fixa in parietibus fuerant, ea sunt humi inventa.“ Sicherlich gehört, seinem Inhalt und der Fortsetzung der indirekten Rede nach zu schliessen, auch noch der unmittelbar folgende Satz dem Kallisthenes an: „Cumque eodem tempore apud Lebadeam Trophonio res divina fieret, gallos gallinaceos in eo loco sic adsidue canere coepisse, ut nihil intermitterent; tum augures dixisse Boeotios Thebanorum esse victoriam, propterea quod avis illa victa silere soleret, canere, si vicisset.“ Die Stelle hat mit unserem Thema unmittelbar

[1]) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. V § 926 Anm. erwähnt dazu noch die Parallele bei Diodor XV 29,5: „φύσει ὢν μετέωρος καὶ προπετής“, die allerdings schon wieder anders klingt, so dass von einer Abhängigkeit Diodors von Kallisthenes an dieser Stelle nicht die Rede sein kann.

nichts zu tun, doch hätte Queck noch anführen können, dass sie uns wenigstens zeigt, wie ausführlich Kallisthenes gerade den thebanisch-lakedaimonischen Kampf behandelt hat.[1])

Auch das Fragment bei Seneca Nat. Quaestt. VI 26, 3 (ed. Gercke) möchte ich nicht mit Queck als „alienum a quaestione nostra" betrachten. Es gibt uns, wie die aus Cicero angeführte Stelle, einen Begriff davon, in wie breitem Umfang die Wundergeschichten von Kallisthenes berücksichtigt worden sind.

Fassen wir die oben (S. 55 f.) angeführten und die von Queck beigebrachten Argumente zusammen, so können wir sagen: Es ist als erwiesen zu betrachten, dass die (oder eine) Hauptquelle nicht Ephoros war; denn Diodor zeigt uns zweierlei Überlieferung, die eine grossenteils nach Ephoros, die andere den sonstigen Angaben des XV. Buches widersprechend. Und diese andere Überlieferung, mit der Plutarch übereinstimmt, ist mit grösster Wahrscheinlichkeit auf Kallisthenes zurückzuführen.

III. Xenophon oder Kallisthenes?

Wenn Plutarch viele Tatsachen mit Xenophon übereinstimmend berichtet, so dürfen wir daraus noch nicht schliessen, dass er ihn ausgeschrieben hätte. Aber umgekehrt erkannten wir daraus, dass er viele Dinge erzählt, die Xenophon nicht oder anders überliefert, zum mindesten das Vorhandensein noch einer anderen Quelle. Welche das gewesen sein könnte, wurde eben gezeigt.

Nur fragt es sich andererseits noch, ob die Übereinstimmungen mit Xenophons Hellenika so wichtig und charakteristisch

[1]) Die dann bei Cicero folgenden zwei Geschichten, das Wachsen des Grases auf der Statue des Lysander in Delphi als Vorzeichen des Unglücks bei Leuktra und das Verschwinden der goldenen Sterne, beide gewiss auch nach Kallisthenes von Cicero erzählt, berichtet auch Plutarch, De Pythiae orac. 8, nur in umgekehrter Reihenfolge. Wahrscheinlich ist hier wieder die gleiche Quelle benützt.

sind, dass wir dieses Werk als eine der Hauptquellen[1]) betrachten müssen, was Christ für ganz sicher hält. Vielleicht sind sogar umgekehrt die Unterschiede so schwerwiegend, dass wir diese Annahme ablehnen müssen, während die gemeinsamen überlieferten Tatsachen nicht anders berichtet zu werden brauchten, weil sie eben so und nicht anders gegeben waren.

Dafür spricht eine genauere Betrachtung der Stellen, die nach Christ (S. 68) beweiskräftig für die unmittelbare Benützung der Hellenika durch Plutarch sein sollen.

1. Ganz ähnlich lauten die Berichte beider Autoren darüber, dass Phyllidas Polemarchenschreiber war; Xen. Hellen. V 4, 2: ἦν τις Φυλλίδας, ὃς ἐγραμμάτευε τοῖς περὶ Ἀρχίαν πολεμάρχοις καὶ τἆλλα ὑπηρέτει ὡς ἐδόκει ἄριστα.

Plutarch De genio Socr. p. 491, 20 (Bernard.): ἐν τούτῳ δὲ Φυλλίδας, ὃν οἶσθ', ὦ Ἀρχίδαμε, τότε τοῖς περὶ τὸν Ἀρχίαν πολεμαρχοῦσι γραμματεύων (folgt eine Lücke).

Plutarch Pelop. 7: Φυλλίδας δὲ διεπράξατο τῶν περὶ Ἀρχίαν καὶ Φίλιππον γραμματεὺς γενέσθαι πολεμαρχούντων.

Hier ist zu bedenken, dass Plutarch mehr hat als Xenophon, oder dass Xenophon, wenn er dasselbe meinen sollte, wie Plutarch, sich zu unklar ausdrückte, als dass Plutarch die Version, die er im Pelopidas[2]) bringt, hätte herauslesen können. Phyllidas setzt nämlich nach Pelop. 7 seine Wahl zum Polemarchenschreiber erst durch, nach dem er weiss, dass er damit den Verbannten nützen kann, bei Xenophon ist er schon Sekretär, kommt in irgendwelchen Geschäften nach Athen (κατὰ πρᾶξίν τινα), trifft dort die Verbannten und vereinbart mit ihnen den Anschlag, bei dessen Ausführung ihm natürlich

---

[1]) Natürlich ist die Einquellentheorie mit Christ (S. 66) zu verwerfen. Doch die Hauptzüge der Erzählung wird Plutarch wohl aus einem Werk geschöpft und dann die Darstellung durch Beifügung anderer Elemente belebt haben.

[2]) Im Dialog kommt die Sache nicht so klar heraus, weil das Gespräch zu einer Zeit spielt, wo schon alles vereinbart ist, und weil die Geschichte von Phyllidas als bekannt vorausgesetzt wird. Ausserdem verbietet die Lücke alle weitergehenden Schlüsse.

sehr zu statten kommt, dass er gerade in amtlichen Beziehungen zu den Polemarchen steht.

Das ist also eine wesentliche Verschiedenheit; selbst erfunden hat Plutarch wohl kaum, dass Phyllidas erst darnach trachtet Schreiber zu werden; denn der Umstand, dass er es gerade ist, wäre für Plutarchs novellistische Darstellung ebenso brauchbar.

So bleibt uns nur übrig im Gegensatz zu Christ eine von Xenophon verschiedene Quelle anzunehmen. Christ spricht von wörtlicher Übereinstimmung. Xenophon hat πολεμάρχοις, Plutarch beidemale das Partizip, also doch ein feiner Unterschied; und andere Wörter als πολέμαρχον εἶναι oder πολεμαρχεῖν konnte man auch nicht gut nehmen. Dass die Entsprechung ἐγραμμάτευε-γραμματεὺς γενέσθαι vielmehr auf ganz verschiedene Versionen deutet, ist oben gezeigt worden. Wörtliche Übereinstimmung ist allein οἱ περὶ Ἀρχίαν, doch die ist bei der Gebräuchlichkeit des Ausdruckes dem sachlichen Moment gegenüber nicht in Anschlag zu bringen.

2. Plutarch berichtet ebenso wie Xenophon, dass Archias und Leontidas gesondert unschädlich gemacht wurden (Xen. V 4, 5—7, Pelop. 11, De gen. 32). Nun ist das sicherlich historische Tatsache, könnte aber gar nicht verschiedener erzählt werden als von Plutarch und Xenophon. Zunächst wird bei Plutarch in beiden Darstellungen nach dem Tod des Leontidas auch noch Hypatas eigens aufgesucht. Ferner wird bei Xenophon Leontidas ahnungslos und ohne dass er Widerstand leistet getötet; wenigstens heisst es nur τὸν μὲν ἀπέκτειναν. Bei Plutarch aber findet sich in beiden Schriften eine äusserst lebendige Darstellung davon, wie Leontidas merkt, dass es auf sein Leben abgesehen ist, wie er vergisst, dass er sich ja durch das Löschen des Lichtes retten könnte (in beiden Schriften breit ausgeführt mit fast denselben Worten), dann die grandiose Kampfszene mit Pelopidas über der Leiche des Kephisodoros, das alles so unmittelbar geschildert, dass es wohl aus einer sehr lebendig geschriebenen zeitgenössischen Quelle stammen kann. Aus dem Bericht des Xenophon kann das

Plutarch nicht gemacht haben; nicht als ob ihm die Phantasie dazu gefehlt hätte, aber dafür war er doch, man mag seinen Wert als Historiker einschätzen wie man will, zu gewissenhaft.

3. Als weitere evidente Übereinstimmung führt Christ an, dass sich nach dem Bericht beider Autoren die Verschworenen im Hause des Charon versammelten (Xen. V 4, 3, De gen. 4, Pelop. 7). Auch das berechtigt uns zu keinen weitgehenden Schlüssen. Wenn die Nachricht auf Tatsachen beruht — und warum sollte sie das nicht? —, so wurde natürlich Charon bald berühmt als der Mann, ohne dessen Hilfe Theben damals vielleicht überhaupt nicht befreit worden wäre, und dann hatte jeder Historiker, der auf Einzelheiten einging, die Pflicht seinen Namen neben denen eines Pelopidas, Melon und Phyllidas zu nennen.

Auch die übrigen Dinge, die nach Christ (S. 68) Plutarch von Xenophon haben soll, sind doch wohl historische Tatsachen, aus deren übereinstimmender schlichter Überlieferung man nicht zu schnell etwas Besonderes schliessen darf, zumal wenn Plutarch mehr bringt (wie oben S. 63).

Christ betont die wörtliche Übereinstimmung von Xen. Hell. V 4, 8 und Plutarch De gen. 34:

Xenophon:	Plutarch:
τοὺς δὲ δεσμώτας ἔλυσαν καὶ τοὺς μὲν ταχὺ τῶν ἐκ τῆς στοᾶς ὅπλων καθελόντες ὥπλισαν.	ἐπὶ τὴν ἐλευθερίαν ἐκήρυττον τοὺς πολίτας, τοῖς δὲ τότ' ὄχλοις τῶν συνισταμένων ὅπλα παρεῖχον αἵ τε στοαὶ πλήρεις οὖσαι παντοδαπῶν λαφύρων καὶ τὰ τῶν ἐγγὺς οἰκούντων ἐργαστήρια μαχαιροποιῶν.

Jedenfalls kann man nicht mit Christ sagen: „. . . das Herabholen der in der Stoa aufgehängten Waffen, von dem Xenophon und Plutarch mit fast gleichen Worten berichten." Ganz gleich sind nur die Worte στοὰ und ὅπλα, Gegenstände, die sich nicht gut anders als mit ihrem eigentlichen Namen benennen lassen. Und sonst sind die Berichte doch recht

verschieden. Xenophon schreibt: „Und die (nämlich die soeben befreiten Gefangenen) bewaffneten sie schnell, indem sie von den Waffen in der Stoa welche herabnahmen", und Plutarch: „Sie alle riefen sofort die Bürger zur Freiheit auf. Für die jetzt versammelten Massen lieferten Waffen die ... Hallen und die Werkstätten der in der Nähe wohnenden Waffenschmiede." Plutarch stimmt also in den Worten nicht mit Xenophon überein, noch weniger aber im Inhalt: er hat wieder mehr; auch sind die ὄχλοι τῶν συνισταμένων nicht die eben befreiten Gefangenen, sondern die Leute aus der Nachbarschaft, die durch das ἐπὶ τὴν ἐλευθερίαν κηρύττειν aus ihren Häusern gelockt waren.[1])

Nun gibt es aber doch eine Stelle im Pelopidas — in De genio Socratis sicher keine —, die von Xenophon entlehnt zu sein scheint.[2]) Es ist dies

Pelop. 14: τοὺς μὲν ἀπέκτειναν, τοὺς δ' ἐφυγάδευσαν, τοὺς δὲ χρήμασιν ἐζημίωσαν,

entsprechend der Stelle bei Xenophon

Hellen. V 4, 19: τὸν μὲν ἀπέκτειναν, τὸν δ' ... ἐφυγάδευσαν.

Freilich spricht Plutarch von dem Strafgericht der Athener über die βοιωτιάζοντες unter den Bürgern, während Xenophon von den zwei Strategen erzählt, die dafür bestraft werden, dass sie die Thebaner beim Abfall von Sparta unterstützt haben.

---

[1]) Hier noch eine prinzipielle Bemerkung über die Beweiskraft von wörtlichen Übereinstimmungen in kleinem Umfang. Es wurde oben S. 61 auch mit einer wörtlichen Übereinstimmung — zwischen Plutarch und Kallisthones — operiert; dort handelte es sich um eine fein pointierte Charakterzeichnung; da ist es kein Zufall, wenn nicht nur der Sinn, sondern sogar die Worte einander so nahe kommen, weil wir es nicht mit alltäglichen Ausdrücken zu tun haben. Aber auf die Übereinstimmung von zwei so alltäglichen Wörtern wie στοά und ὅπλα lassen sich keine grossen Hypothesen wie die der Benützung eines Schriftstellers durch den andern gründen, besonders dann nicht, wenn die Angaben im einzelnen auseinander gehen und das Plus auf seiten des jüngeren Autors ist.

[2]) Christ hat keinen Anlass sie zu erwähnen, wohl aber Queck (S. 20).

Doch entsprechen sich auffallenderweise auch noch die Worte:

Xenoph. (a. a. O.) τοιόνδε τι μηχανοῦνται und
Plut. (a. a. O.) τοιόνδε εὑρίσκουσι μηχάνημα.

Dies die äusseren Entsprechungen. Aber es scheint hier auch der ganze Gedankeninhalt aus Xenophon herübergenommen zu sein. Plutarch hat hier gewiss die Xenophonstelle gekannt; er hat sich vielleicht den Wortlaut, der sehr knapp und klar die gegenseitige Lage charakterisiert, in einem seiner „Zettelkästen" aufbewahrt.[1]) Denkbar wäre es jedoch auch, dass Kallisthenes, der sich doch mit Xenophons Darstellung irgendwie abfinden musste, die Wendungen aus den Hellenika entnommen und Plutarch vermittelt hätte. Diese eine Entlehnung liesse natürlich auch andere als möglich erscheinen, aber bis jetzt konnte keine weitere nachgewiesen werden. Dass trotzdem Xenophon auch hier nicht als massgebende Quelle zu gelten hat, geht neben dem Vorhandensein des sicheren Kallisthenesfragmentes an eben dieser Stelle auch daraus hervor, dass Plutarch die Geschichte des Sphodrias in dem nämlichen Kap. 14 ganz anders erzählt als Xenophon a. a. O.

Queck äussert sich über diese Frage so (S. 21): Si vero cur Plutarchus et Xenophon de rebus gestis Pelopidae alias quidem prorsus discrepent, de Sphodriae expeditione vero verbis, non rebus[2]) consentiant, declarare vis, Plutarchum de Sphodriae expeditione, cum libros Xenophontis evolvisset, testimonia quidem neglexisse sed verba usurpasse putes."

Vielleicht hat sich Plutarch von früherer Xenophonlektüre her erinnert, dass gerade die Sphodriasepisode in den Hellenika ausführlicher behandelt wird (V 4, 19—34) und sich deshalb dort wieder umgesehen. Doch bringt er nicht die ganze Erzählung, weil sie ihn zu weit von der Person seines Helden

[1]) Für Plutarchs Verfahren prägte diesen Ausdruck U. v. Wilamowitz, „Die griechische Literatur im Altertum" (Kultur der Gegenwart I, 8), 1. Aufl., S. 168, wohl angeregt durch R. Volkmann (Plutarch) I S. 77.

[2]) Wir haben allerdings auch sachliche Übereinstimmung bis zu einem gewissen Grad zugestanden.

Pelopidas abführen würde, hält sich vielmehr mit einer kurzen Entlehnung aus Xenophon sogleich wieder an seinen anderen, bevorzugten Gewährsmann.

Jedenfalls ändert das nichts an der Tatsache, die hier gezeigt werden sollte:

Wir haben keine Veranlassung, in Xenophon eine Hauptquelle des Plutarch für das Leben des Pelopidas und den Dialog De genio Socratis zu sehen und die Übereinstimmungen, die Christ zu zeigen versucht, dürfen wir nicht als solche anerkennen, noch viel weniger sie als Ausgangspunkt für kühnere Schlüsse benützen.

Noch eine Konsequenz aber ergibt sich aus dem Nachweis, dass Xenophon nicht und Kallisthenes sehr wahrscheinlich als Hauptquelle zu betrachten ist: Wir haben unter diesen Umständen nicht mehr das Recht, mit Christ (S. 85) kleinere Züge, die sich aus Xenophon und Diodor (soweit von Ephoros abhängig) nicht belegen lassen, für Erzeugnisse von Plutarchs eigener Phantasie anzusehen; sie können ebensogut von Kallisthenes übernommen sein.

Zur Textkritik.

Kap. 24. Theanor beginnt seine Rede mit den Worten: „ἐγὼ . . . . . τὸν μὲν Τιμάρχου λόγον ὥσπερ ἱερὸν καὶ ἄσυλον ἀνακεῖσθαί φημι τῷ χρῆναι· θαυμάζω δ' εἴ τοῖς ὑπὸ Σιμμίου λεγομένος αὐτοῦ δυσπιστήσουσί τινες . . .“ λεγομένοις αὐτοῦ haben die Handschriften. Die neueren Ausgaben nehmen alle Reiskes περὶ αὐτοῦ auf. Reiske begründet seine Konjektur mit den Worten: „De eo, Timarcho puta. Superior enim de Timarcho narratio Simmiae fuit.“ Die Änderung ist nicht nur überflüssig, sondern sogar sinnstörend. Im überlieferten Text steht: es sollte mich aber wundern, wenn jemand dem misstraute, was Simmias selbst behauptet, — im Gegensatz zu τὸν μὲν Τιμάρχου λόγον . . . ἀνακεῖσθαί φημι. Freier wiedergegeben heisst das: die Ehrfurcht verbietet mir, an dem von Timarch gegebenen Bericht zu zweifeln (ich glaube aber doch nicht daran). Auch die Fortsetzung des Satzes spricht gegen Reiske, denn die Äusserung, welche nach Theanors Ansicht τινὲς δυσπιστήσουσι, bezieht sich ja auf die ἄνθρωποι θεῖοι, die von der Gottheit bevorzugt werden, und davon hatte nicht Timarch, sondern Simmias selbst gesprochen. — Auch sprachlich liegt kein Bedenken gegen die Überlieferung vor; ὑπὸ Σιμμίου αὐτοῦ hat Plutarch wegen des Hiatus nicht gerne geschrieben; die Stellung von αὐτοῦ nach λεγομένοις hat sogar den Vorzug, dass das zusammengehörige Σιμμίου αὐτοῦ erst recht betont wird.

Kap. 20 (589 D): „Οἱ δὲ πολλοὶ καταδαρθοῦσιν οἴονται τὸ δαιμόνιον ἀνθρώποις ἐπιθειάζειν· εἰ δ' ἐγρηγορότας καὶ καθεστῶτας ὁμοίως κινοῦσι, θαυμαστὸν ἡγοῦνται καὶ ἄπιστον.“

κινοῦσι ist unverständlich. Am einfachsten wäre die Änderung in κινεῖ (sc. τὸ δαιμόνιον). κινοῦσι ist wohl durch καταδαρθοῦσιν veranlasst.

Übersicht.

Seite

A. Dämonologie . . . . . 3—51

I. Geschichte der Forschung über Plutarchs Dämonologie 6

II. Die Quellenfrage in der Schrift De genio Socratis 18

Innere Gliederung der dämonologischen Abschnitte 18

Quellen der Hauptabschnitte:

1. Kap. 20 29
2. Kap. 21—23 39
3. Kap. 24 42

III. Die zeitliche Reihenfolge der dämonologischen Schriften Plutarchs 46

IV. Bedeutung der Dämonologie für die Philosophie des Plutarch 49

B. Die Quellen für das Historische in der Schrift . . 52—68

I. Überblick über die bisherige Beurteilung der Frage 52

II. Ephoros oder Kallisthenes? 54

III. Xenophon oder Kallisthenes? 62

Zur Textkritik 69

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Bock, bin geboren am 26. Mai 1886 in Ellingen bei Weissenburg i. B. Die Volksschule besuchte ich in Wertingen (Schwaben), Hersbruck (bei Nürnberg) und Gunzenhausen. Nachdem ich das Nürnberger Melanchthon-Gymnasium absolviert hatte, bezog ich im Herbst 1904 die Universität München als Student der klassischen Philologie. Das Sommersemester 1906 verbrachte ich in Berlin und kehrte dann nach München zurück, wo ich die beiden philologischen Prüfungen in den Jahren 1907 und 1908 bestand.

Ich hörte Vorlesungen und beteiligte mich an seminaristischen Übungen bei den Herren Professoren und Dozenten: Crusius, L. Curtius, Furtwängler, Harnack, v. Heigel, Helm, Krumbacher, Ed. Meyer, J. v. Müller, Muncker, E. Norden, H. Paul, v. Pöhlmann, A. Rehm, Roloff, Vollmer, Weyman, v. Wilamowitz-Möllendorff, Wilhelm, H. Wölfflin, Wolters.

Im Herbst 1908 trat ich als Praktikant in die Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München ein. Neun Monate verbrachte ich an der Universitätsbibliothek München und wurde dann im August 1909 wieder an die Hof- und Staatsbibliothek versetzt.

Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 21. Juli 1909.

Besondere Förderung und Anregung verdanke ich den Herren Professoren A. Rehm, E. Norden, Vollmer und Crusius. Herrn Oberbibliothekar Dr. Georg Wolff danke ich auch an dieser Stelle für das nachsichtige und fördernde Interesse, mit dem er Fortschritte und Vollendung der Arbeit seines Schülers begleitet hat.